

AIMÉ MICHEL

M E T A N O I A





AIMÉ MICHEL

M E T A N O I A

Fenomene fizice ale misticismului

ediția a II-a

Traducere din limba franceză

RADU I. PETRESCU

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Ilustrația copertei: René MAGRITTE, *Tărâmul fermecat*, detalii

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a Români
MICHEL AIMÉ

Metanoia / Aimé Michel; trad.: Radu I. Petrescu
Ed. a 2-a, București, Nemira & Co, 2006
ISBN 973-569-804-8

I. Petrescu, Radu I. (trad.)

821.135.1-4=135.1

Aimé Michel
METANOIA – PHÉNOMÈNES PHYSIQUES DU MYSTICISME
© Édition Albin Michel S.A., 1986
© Editura Nemira & Co, 1994, 2006

Lector: Mihaela SIPOȘ
Tehnoredactor: Emanuel BOTEZATU

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 973-569-804-8

PARABOLA CELOR NOUĂ CHEI

Sunteți atât de prostuți, mielușei mei, încât atunci când găsiți o cheie vă trebuie și ușa, iar când găsiți o ușă, cheia de la ea.

Iar lumea este atât de simplă, încât orice ușă își are cheia și orice cheie, ușa ei.

Lumea, mielușei mei, nu este decât un labirint de uși deschise, care doar par a fi închise.

Dacă vreți să vă pierdeți în acest labirint, nu ezitați nici un moment. Iată rețeta: nu se lasă din mână cheia și se descuie, se descuie cu ea mereu.

Aflați că ușa despre care vă vorbesc nu se vede decât deschisă, iar pentru a o deschide trebuie nu trei, ci de trei ori câte trei chei. Nici șase, nici opt, ci nouă.

Atâta timp cât n-o veți avea pe cea de-a noua, celelalte opt nu vor descuia nimic și veți fi luați drept nebuni. Se va zice: „Iată-l pe nebunul acela cu cheile“.

Apoi o veți găsi pe cea de-a noua. Atunci, trecând pragul ușii, nu vă mai dați osteneala de a vă mai întoarce să strigați: „Am găsit! Am găsit!“

Căci în ușa cea invizibilă nimeni nu vă va mai vedea, iar strigătul vostru va rămâne neauzit.

Nu vă mai dați osteneala de a vă mai întoarce.

(TRADIȚIA CELOR NEVĂZUȚI)

Nu există știință care să poată fi dobândită altfel decât prin specializare.

Ești sau fizician, sau istoric, sau fiziolog, sau psihiatru. Nu se poate să fii toate la un loc.

Să presupunem deci că anumite fapte n-ar putea ieși la iveală decât prin confruntarea a șase sau șapte tipuri de cercetare la fel de specializate precum cele de mai sus. Ce șansă vor avea asemenea fapte de a fi vreodată remarcate?

Răspunsul e simplu: nici o șansă.

În rândurile pe care le-am tradus mai sus, punându-le ca epigraf, Înțeleptul Celor Nevăzuți nu avea în vedere (sau nu avea în vedere numai) asceza și mistica. Și totuși, observația făcută de el nu este din această pricină mai puțin pertinentă: dacă există uși cu nouă chei, ele sunt, prin natura lor, invizibile. Și vor rămâne astfel atât timp cât ușile cu o singură încuietore vor reține atenția spiritelor serioase.

Pentru ca această stare de lucruri să se schimbe, ar fi necesară o revoluție.

Cred în această revoluție. Ea se face sub ochii noștri. Cred că ea va cere din partea inteligenței noastre efortul suprem, că vom avea nevoie de întreaga noastră rațiune pentru a o înfrunta, că spiritul nostru va fi vânturat ca grâul.

Însă cred, de asemenea, că tot ce noi numim inteligență nu va fi de ajuns. Va mai fi nevoie și de concursul acelei părți a ființei umane în care doar misticii, și numai ei, au pătruns, fără a mai pomeni și de altceva, de ceva care nu are încă nume în nici o limbă*

* Notele, numerotate pe capitole, se găsesc la sfârșitul lucrării.

CAPITOLUL I

Fiziologia inefabilului

Oricât de departe am privi în trecut, constatăm că omul lăuntric a existat dintotdeauna: „Nu este nimic în mine care de divin să fie despărțit“, citim în *Cartea Morților* din vechiul Egipt, lucrare redactată, după cum ne spun cercetătorii, între secolele al XXIV-lea și al XVII-lea î.Hr.¹

Iar în *Purificările* lui Empedocle, profetul din Agrigent care, în secolul al IV-lea, s-a azvârlit în Etna, poartă spre lumea zeilor subterani: „Nu un muritor vedeți acum în mine, ci un zeu nemuritor“².

Omul cu privirea întoarsă spre lumea lăuntrică s-a născut odată cu omul însuși, de-a lungul mileniiilor preistoriei.

Putem lesne să ni-l imaginăm cum, în fața focului său, visează la vânători supranaturale, la anotimpuri lipsite de iarnă, la vieți eliberate de bătrânețe, de durere, de moarte: la acestea mai visează încă și astăzi în noi omul preistoric.

Probabil că visul adevărat, acela care în fiecare noapte ne vizitează somnul, a fost cel care i-a oferit modelul unei lumi invizibile, accesibile în timpul veghei celui care știe să închidă ochii și să se reculeagă. Se cunoaște că, începând cu primele mamifere, lumea animală visează cu regularitate în timpul somnului; chiar și păsările, precum și unele reptile, au vise foarte scurte. Așadar, oamenii au descoperit în același timp și gândirea ce caracterizează

starea de veghe, și împărăția viselor: acela care, cel dintâi, s-a întors spre sine pentru a lua cunoștință de gândirea sa³, a putut să descopere acolo în același timp și imaginea lumii vizibile, și fantezmele invizibilului. Atât imaginile, cât și fantezmele se aflau acolo de la bun început. Și, cu toate că nu se știe nici astăzi la ce servesc visele, nici ce plan a avut natura, în cazul în care a avut vreunul, făcându-le să se nască atât de devreme în gândirea animală, un fapt trebuie admis: în istoria vieții, conștiința existenței s-a născut odată cu conștiința iluzoriului, ca și cum vizibilul și invizibilul ar avea aceeași importanță și chiar aceeași valoare în ce privește supraviețuirea, cel puțin în cazul animalelor superioare.

Să nu încercăm să aflăm care este cu adevărat funcția visului. Electroencefalografia ne arată că memoria nu ne restitue nici a douăzecea parte din divagațiile noastre nocturne. Când ne trezim, nu ne amintim decât o infimă parte din ceea ce, de fapt, am visat, și nu știm în ce măsură această parte ne oferă o imagine fidelă a restului. Poate că revenirea la starea de veghe acționează ca o sită care triază ceea ce e mai mare sau mai mic, sau mai însemnificant. Toate aceste tentative făcute până acum pentru a explica visele nu sunt poate, nici ele, altceva decât tot niște vise, vise visate cu ochii deschiși.

Aceea care va trebui să ne lămurească este știința. Ea a început deja această operațiune de decriptare și nu folosește la nimic a dori să anticipăm rezultatele ei: experiența ne arată că natura este întotdeauna surprinzătoare și că, de obicei, ceea ce sfârșim prin a găsi depășește sau dezmente previziunile noastre.

Vedem, în schimb, la ce ne folosește visarea cu ochii deschiși. Gândirea noastră, eliberată prin reculegere, ne oferă o imagine infinit maleabilă a lucrurilor, în care putem urmări după bunul nostru plac pe pista lor bizonul, leul sau mamutul, putem construi obstacolul de care ei se vor împiedica, capcana în care vor cădea, putem să le observăm mânia, să le prevedem riposta, să-i doborâm, să-i punem la fript și, în sfârșit, să-i mâncăm.

Putem, în vis, să începem mai ales prin aceasta. În fața leului furios ne putem înzestra cu agilitatea maimuței, cu aripile păsării, cu forța ursului. Și cum nimic nu îngrădește imaginația, ne eliberăm de toate servituțile trupului nostru, ne satisfacem toate dorințele: ajunge pentru acesta să închidem ochii și să ne reculegem.

Dintotdeauna, bogăția nicicând epuizabilă a vieții sale interioare l-a convins pe om că lumea invizibilă este la fel de reală, dacă nu și mai reală, decât aceea vizibilă. Platon a exprimat odinioară această convingere în celebrul său mit al peșterii, care ne invită să vedem în lucruri umbra mișcătoare a Ideilor eterne.

Până în timpurile moderne, oamenii tuturor culturilor au făcut platonism, precum domnul Jourdain proză. Arhimede considera adevărurile geometriei mai reale decât natura. Se știe că el n-a vrut să aibă drept epitaf decât o sculptură ce reprezenta o sferă înscrisă într-un cilindru de același diametru, voind prin aceasta să spună că realitatea cea mai profundă a vieții sale pământești fusese gândirea matematică.

Etnologi și istorici ai religiilor ne demonstrează că în toate timpurile și-n toate locurile oamenii au fost la fel de platonicieni ca și Arhimede: ei au crezut în realitatea unei lumi invizibile, accesibile doar gândirii noastre. În toate timpurile și-n toate locurile, unii dintre ei au mers și mai departe. Au mers până la capătul acestei logici. Au crezut că pot afirma faptul că această lume invizibilă în care se mișcă gândirea este ea însăși gândire, o gândire personală ca și a noastră, adică gândindu-se pe sine ca ființă gânditoare, știind că știe.

Misticul este deci un om cu privirea întoarsă spre-nlăuntru și a cărui reclusiune se deschide spre infinit. Trupul său e nemișcat, vocea lui păstrează tăcerea, ochii-i sunt închiși. Aparent, el s-a rupt complet de lume. Întrebați-l însă. Vă va spune, în cazul în care va voi să vă răspundă, că de fapt cel rupt de lume sunteți dumneavoastră, că aveți ochi ca să nu vedeți și urechi ca să nu auziți, că

lumea aparențelor vă înșală și vă orbește, și că ar trebui, pentru ca să atingeți unica, adevărata realitate, să vă eliberați de ea.

„Adesea – spune Plotin – mă opresc din trupul meu revenind la mine însumi. Devin exterior lucrurilor, interior mie însumi. Văd o frumusețe de o miraculoasă măreție. Atunci, sunt sigur, particip la o lume superioară. Viața pe care o trăiesc atunci este cea mai înaltă. Mă identific cu Divinul, sunt în el. Și, odată ajuns la acest act suprem, rămân astfel.”⁴

Pentru a-și face mai bine înțeleasă experiența, Plotin o descrie apoi invers, urmărindu-i făgașul coborâtor: „După repaosul în sânul Divinității, atunci când cad iarăși în starea dominată de reflecție și raționament, mă întreb cum de am putut încă o dată să cobor astfel, cum de sufletul meu a putut vreodată să vină a locui înlăuntrul unui trup, dacă acest suflet este, chiar și atunci când locuiește în trup, așa precum mi s-a dezvăluit el a fi”.

Să nu te încrezi în aparențe

Fără să încercăm, pentru moment, să vedem mai în amănunțime ce este experiența mistică, să constatăm că ea revendică realitatea unei lumi invizibile și că acela care o trăiește afirmă că tocmai prin ea se eliberează de lumea aparențelor. Acest argument mereu repetat de către misticii tuturor religiilor face din ei niște exilați, niște străini în sânul lumii spirituale contemporane.

Căci, dacă există încă și azi mistici, nu mai există nimeni care să-i înțeleagă. Sau cine-i înțelege nu-i mai înțelege decât pe ei și se expune aceleiași exilări ca și ei. De ce?

Motivul e limpede. Începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea, un nou mod de cunoaștere, acela al științei experimentale, câștigă puțin câte puțin teren în detrimentul celorlalte și, treptat, le înlocuiește.

Știința experimentală nu are decât un singur obiect: fenomenele sau aparențele. Scopul ei unic este ca, bazându-se pe

măsurători, să dea seama de aparențe. Cercetătorul observă faptele, le clasează, le măsoară, imaginează teorii capabile să pună de acord între ele măsurătorile și, bazându-se pe aceste teorii, el se străduiește să prevadă fapte noi, încă necunoscute și susceptibile de a fi puse în evidență prin noi observații și noi măsurători. Dacă previziunile sunt confirmate, teoria se îmbogățește și va da naștere altor predicții, de îndată încredințate verificării. Când o predicție eșuează, teoria este respinsă și trebuie atunci înlocuită cu o alta. În aceasta constă tot demersul științei. Nu există altul. N-ar putea să existe un altul.

Acest demers este devastator. Nimic nu rezistă. De trei secole, toate celelalte metode de cercetare practicate în mod tradițional din cele mai vechi timpuri n-au încetat să se retragă dinaintea lui. S-a susținut ideea că fenomenele lumii vii ar scăpa, pe o altă cale, rigorii sale. Deși chestiunea aceasta este și astăzi dezbătută, știința, impunându-și treptat metodele în biologie, psihologie, istorie, filozofie, continuă să progreseze, ca și cum dezbaterea nici n-ar exista. Cu cât trece timpul, cu atât „cunoștințele“ pe care nici un aparat științific nu le tolerează își pierd din strălucire, din credibilitate: ce altă activitate umană în afară de știință poate invoca în sprijinul ei vreun oarecare progres? Literatura modernă i-a depășit oare pe Dante și pe Shakespeare? A mers muzica mai departe decât a mers Mozart? Filozofia, mai departe decât Platon?

Progresul științific este într-adevăr singurul progres incontestabil al istoriei noastre. Se poate spune orice despre știință, că e inutilă, că e nefastă, că e imorală, că îl duce pe om la distrugere, totul, în afara faptului că nu progresează. Ea înaintează atât de repede, încât îndată ce un savant moare, nimeni, oricât de mare ar fi fost acel savant, nu-l mai citește, în afară de istorici: succesorii săi știu mai multe decât el.

Din pricină că orice om, fie el și un neavizat, este de-acum conștient de acest atotputernic progres, valorile care nu sunt recuperate de știință se prăbușesc unele după altele, înainte chiar

de a fi atinse de suflul ei. Și oricine își dă foarte bine seama că lumea invizibilă tradițională, pâinea spirituală de toate zilele a părinților noștri, este esențialmente străină științei.

În ceea ce citim zilnic, în ceea ce putem vedea la televiziune, în ideile pe care le schimbăm între noi și care, toate, din ce în ce mai mult, se referă la știință, nu e niciodată vorba de *spirit de lumea cealaltă*, de *realități imateriale*, de *viața de apoi*, nici de altceva de acest gen. Dar cum ar putea să fie altfel? Nimic din toate acestea nu ține de lumea fenomenelor. Chiar și cei mai pătimiși contestatari ai științei sunt pătrunși de spiritul și de filozofia ei naturală. Poezia este de-acum raționalistă. Când André Breton își expune ideile, el raționează. Când Sartre scrie două mii de pagini despre Flaubert, el raționează. Activitatea intelectuală favorită a timpului nostru este *demistificarea*, „operațiune prin care o mistificare colectivă este denunțată, dată în vileag, iar victimelor ei le este arătată înșelăciunea“ (Robert).

Într-un asemenea context intelectual, tot ceea ce vine să-și impună în fața rațiunii propriul punct de vedere este, prin chiar acest fapt, presupus a fi o mistificare, căreia trebuie să i se găsească „trucul“. Succesele mereu reînnoite ale științei au convins înconștientul colectiv al secolului nostru că acest „truc“ există întotdeauna. Ca să-l găsești, ajunge să-l cauți și, chiar dacă nu e găsit, răbdare, în cele din urmă tot va fi el descoperit. Sistemele raționaliste elaborate în marginea științei, dar cu structurile ei, îi aduc aici sprijinul lor, atunci când știința însăși se arată a fi lipsită de o bază solidă sau când e prea complicată pentru ca ignorantul să poată fi demistificat: discursul unui Foucault, al unui Lacan, al unui Lévi-Strauss sau Roland Barthes joacă acest rol, de sprijin, potolind, prin raționalizări verbale, incontrollabile, dar plauzibile, nevoia de a înțelege pe care o resimte orice om educat în climatul științific.

Odată dezvăluită ca aflându-se îndărătul misterului, mistificarea îi înlătură acestuia orice realitate. Iar el, încetul cu încetul, se pierde, se dizolvă, dispare. Deși, sub ochii noștri, însăși știința

nu încetează să mărească imensitatea a ceea ce nu știm, ascensiunea ei nicicând întreruptă îl convinge chiar și pe cel care nu e om de știință (și, de fapt, mai ales pe acela) că e mai bine ca ideea conform căreia ar putea exista ceva care să nu aparțină lumii fenomenale să fie trecută la rubrica de „pierderi“. Nu există, așadar, realitate despre care s-ar putea vorbi, decât în sânul acestei lumi a fenomenelor: tot restul este reverie.⁵ Discutarea acestei tendințe depășește scopul pe care și l-a propus această carte, cum și competența autorului ei.

Zeci de ani vor trece și zeci de frunți vor păli aplecate în studiu și cercetare, înainte ca noi să putem avea vreo idee despre ceea ce știința și rațiunea pot sau nu explica, despre ce e adevărat și ce nu, despre ce e real sau iluzoriu. Mă limitez să observ, după mulți alții înaintea mea, că progresul științific creează în oameni un fel de consimțământ universal (sau, dacă vreți, o viziune), din care e în mod imperceptibil exclus tot ceea ce nu aparține lumii fenomenelor. A spune despre o idee, despre un demers sau despre orice altceva că „nu este științific“ înseamnă a-i rosti suprema condamnare. Nu e științific, deci așa ceva nu există sau este fals.

Așadar, ființa cea mai străină acestei lumi în care totul e epuizat prin discurs și măsurătoare este aceea care, cu privirea-i întoarsă spre-nlăuntru, a ales căutarea inefabilului. Cum să le vorbești despre această ființă celorlalți, spiritelor demistificate și care au întotdeauna la îndemână o explicație luată din lumea cuvintelor?

Dacă, precum Plotin, veți spune că, uneori, „trezindu-vă din trupul vostru și întorcându-vă la voi înșivă, deveniți exteriori lucrurilor și contemplați o frumusețe de o minunată măreție“, atunci veți fi ascultați cu atenție, vi se va lua tensiunea, vi se vor măsura pH-ul salivar, reflexul psihogalvanic, glicemia, veți fi rugați să vă povestiți copilăria și, în cele din urmă, discursului dumneavoastră i se va da o explicație fără a se reține nimic din ceea ce ați vrut să spuneți.

Dacă insistați, alte observații și alte măsurători vor explica neputința dumneavoastră⁶. La o adică, pentru a demonstra

validitatea explicației, se vor putea chiar reproduce experimental, cu ajutorul mijloacelor fizice, chimice și fiziologice acele stări despre care vorbiți sau ceea ce se crede că ar fi ele.

Astfel, J. Houston și R.E.L. Masters au realizat, spun ei, experimental, într-o universitate americană, niște experiențe „de tip religios” grație unei aparaturi numite de către autorii ei „Mediu audio-vizual” (în engleză, *Audio Visual Environment*, sau AVE, precum în *Închinarea îngerilor!*) și ne spun că lucrul acesta „funcționează”⁷.

Dacă funcționează, ce ar mai putea replica Plotin? Orice ar spune și orice ar face, discursul său, ce nu poate fi verificat în mod experimental, va fi întotdeauna, prin chiar acesta, un discurs, cum se spune în englezește, *irrelevant*, nul și neavenit. De altfel, va fi tot așa chiar și dacă aparatul nu funcționează, pentru că se știe dinainte că un alt dispozitiv va sfârși totuși prin a funcționa: explicațiile cauzale care recurg exclusiv la fenomene nu ne-au arătat oare până acum că sfârșesc prin a explica totul?

Ajunge deci să așteptăm. Într-o bună zi, un cercetător mai ingenios și cu mai multă răbdare va pune mâna pe trucul capabil să reproducă lucrul despre care ne vorbește Plotin și pe care, fără a ne mai pierde vremea, îl și putem considera de pe acum, în mod provizoriu, ca și demistificat.

Se pare, așadar, că misticul nu are de spus lumii contemporane nimic acceptabil din perspectiva modului ei de cunoaștere, și că, în această privință, el se află în mijlocul ei ca într-un pustiu. După cum remarcă James R. Newman, „chiar dacă respingem ideea că esența ultimă a lucrurilor ar fi structura lor, putem admite, împreună cu Bertrand Russell, că oricare altă esență ar putea fi inaccesibilă limbajului și rebelă descrierii, și, prin aceeași, străină științei”⁸.

Misticul nu poate vorbi decât misticului. El nu poate decât să vorbească de unul singur sau să se lase diagnosticat de psihiatru. Spiritul care, la modul cel mai sincer, dorește să se instruiască,

afară de cazul în care peripețiile propriiei gândiri nu l-au introdus deja în această lume a esențelor pe care știința o recuză, nu are nici o rațiune valabilă pentru a-și apleca urechea la spusele lui, deoarece misticul îi dă să aleagă între o evidență științifică ce nu încetează a-și demonstra performanțele sub ochii întregii lumi și un miraculos care e, prin natura sa, imposibil de controlat.

Și totuși, să presupunem că misticul spune adevărul, că el are într-adevăr acces la o lume spirituală supraumană, infinită chiar, că experiența despre care el ne vorbește și pe care pretinde că o trăiește este chiar aceea pe care ne-o înfățișează: nu numai că aventura sa ar căpăta în felul acesta o valoare fără egal, dar sensul însuși al tuturor celorlalte lucruri s-ar găsi, prin aceasta, schimbat.

Căci dacă misticul spune adevărul, înseamnă că această lume a cuvintelor în care se desfășoară viața noastră nu este ultimul cuvânt al lucrurilor, că, finalmente, ea nu are decât o importanță secundară, iar idealul după care alergăm toată viața, de la naștere până la moarte, nu e decât o amăgire⁹. Nu se poate imagina nimic mai dezastruos ca incapacitatea misticului de a demonstra ceea ce spune, în cazul în care ceea ce spune este adevărat.

Că un lucru atât de important ca acesta scapă nevoii noastre de cunoaștere îi scuză într-o câtva pe cei care renunță să-l mai caute: este oare verosimil ca semnificația ultimă a trecerii noastre prin această lume să fie chiar singurul secret pe care spiritul nostru să nu-l poată pătrunde? Dacă e atât de bine ascuns, e fie pentru că nu există, fie pentru că nu merită să-l descoperim. Să remarcăm totuși că acest raționament este, cum se zice astăzi, unul nevrotic. Am putea la fel de bine să-l aplicăm vindecării cancerului, căci și ea scapă cercetărilor noastre, dar la aflarea căreia totuși nimeni nu renunță. Să admitem deci, oricât ne-ar costa și fără să ne pierdem sângele rece, că e un lucru de cea mai mare importanță pentru noi să știm dacă tot ce afirmă misticul este sau nu adevărat, și să reflectăm.

Ce anume ne împiedică de fapt să știm? Chiar interioritatea experienței mistice – dacă aceasta din urmă există într-adevăr –, caracterul ei inefabil. Cu toate acestea, pesemne că ea nu e cu totul inefabilă, de vreme ce suntem totuși informați în privința existenței ei, iar în acest moment chiar despre ea discutăm. În-suși faptul că gândirea modernă o respinge implică deja o anume cunoaștere a ei. Această respingere nu se poate baza decât pe o anumită idee pe care o avem despre această experiență, chiar și dacă e vorba de o idee negativă.

Într-adevăr, aflăm de existența misticismului printr-un aspect al său, aspect care ține de celălalt univers, singurul pe care știința modernă îl recunoaște, și anume acela al fenomenelor, al cuvintelor: acest aspect este miracolul, minunea, prodigiul pe care, în cazul că el există, oricine îl poate constata.

Desigur, atitudinea naturală și spontană a spiritului științific este aceea de a nega miracolul: „În ciuda tuturor cercetărilor făcute, niciodată un miracol nu s-a produs acolo unde el poate fi observat și constatat“. Totuși, chiar această frază din Littré recunoaște implicit faptul că miracolul, *dacă se produce*, poate fi observat și constatat. Or, lucrul acesta e, deja ceva. Prin urmare, nu caut să aflu deocamdată nici dacă miracolul există, nici, în caz că există, ce este el și nici dacă el poate constitui o dovadă valabilă a experienței mistice. Nu avansează, împreună cu Littré, decât o constatare: aceea că miracolul este invocat și că, dacă el există, trebuie, în mod logic, să poată fi observat. Mai constat, de asemenea, că prin miracol, fie el adevărat sau fals, misticismul își semnalează prezența, că el există ca zvon.

Viața spirituală a unui personaj ca Padre Pio n-ar fi fost cunoscută decât doar de el și de câțiva dintre apropiații săi, dacă n-ar fi fost stigmatele pe care toți pelerinii de la Pietrelcina credeau că le văd în fiecare zi cu propriii ochi sau manifestările de telepatie, de citire a gândurilor, de bilocație care, pe drept sau pe nedrept, i se atribuiau. Misticismul nu este deci numai o stare sau

o activitate care scapă oricărei observări. Și chiar dacă, în esența sa, el scapă observației, chiar dacă prodigiile și miracolele despre care s-a spus că îl însoțesc nu constituie propria realitate, fapt este că aceste prodigii și aceste miracole sunt socotite a-l însoți și că, dacă ele se produc realmente, pot fi observate.

Deși nu suntem sigur, *a priori*, că prodigiul și miracolul, odată demonstrate, demonstrează și realitatea lumii invizibile în care misticul afirmă că trăiește, putem așadar spune că e interesant și conform cu modestul demers al științei să cercetăm în ce constau aceste miracole invocate, cât cântăresc mărturiile referitoare la ele, cum le putem explica și, în cazul în care ele nu există, cum putem explica persistența zvonului privitor la ele.

În plus, examinarea lor minuțioasă are ceva șanse să lumineze și aceste obscure frontiere de la care lumea nevăzută, dacă ea există cu-adevărat, începe să se separe de aceea studiată de către știință și, de ce nu, să o facă un pic pe aceasta din urmă să progreseze, deschizând calea discuțiilor și propunând unele idei.

O asemenea examinare a problemei voi încerca să întreprind în rândurile ce urmează. Poziția pe care o voi adopta de la început va fi aceea a îndoielii. Voi considera că singurele mele cunoștințe și metode sunt acelea, modeste, limitate și întotdeauna susceptibile de a fi repuse în discuție, ale științei.

Riscul unui asemenea demers este, fără îndoială, acela ca el să nu-și mai poată atinge scopul, dacă, într-adevăr, nimic din ceea ce constituie faptul mistic nu se pretează observației obiective și exterioare.

Dar, chiar și în acest caz, încercarea ar fi totuși instructivă, pentru că – evident, în măsura în care ar fi bine condusă – ea ar permite să înțelegem mai bine prin ce anume misticul scapă investigației științifice sau, invers, prin ce anume metoda științifică poate fi considerată insuficientă de către cei care cred ceea ce crede misticul.

Iar dacă se va întâmpla ca, fără să depășim vreodată limitele acestei metode, să ajungem să recunoaștem, în spatele fenomenelor

observate, o realitate care depășește fenomenele, atunci dovada va fi făcută că, și din punct de vedere științific, nimic nu e mai important decât studierea lor, deoarece, cum am spus mai sus, sensul tuturor lucrurilor s-ar schimba.

Mi se pare, așadar, că abordării misticismului de pe o poziție obiectivă și exterioară merită să i se acorde o oarecare strădanie. Vom vedea, de altfel, pe parcursul acestor pagini, că în aceasta a constatat și ideea a numeroase spirite de valoare, a căror muncă e pe nedrept uitată sau necunoscută.

Mistici știuți și neștiuți

Cel mai cunoscut caz particular de fapt mistic este extazul misticilor catolici.

Este cel mai cunoscut pentru că Occidentul – locul în care s-a dezvoltat știința – este fie catolic, fie protestant, iar protestantismul nu prea încurajează misticismul și nici contemplația, căutând mântuirea mai degrabă în credință și acțiune.

Numărul sfinților al căror nume figurează în *Martiriologul roman* depășește cu mult șaisprezece mii¹⁰. După părerea specialiștilor, toți sfinții, sau măcar cei mai mulți dintre ei, au cunoscut stări mistice mai mult sau mai puțin profunde¹¹. În plus, nenumărați mistici n-au fost canonizați și, în multe din aceste cazuri, viața lor a fost studiată. Nu există, cred, în vreunul din marile orașe, nici un eclesiast care, de o anumită vârstă fiind, să nu fi cunoscut în timpul vieții sale unul sau mai mulți oameni de felul acesta. Nu există nimeni care, făcând dovada unei minime perseverențe, în orice loc al catolicismului s-ar afla el, să nu poată întâlni, dacă vrea, un astfel de om. Asemenea oameni există în majoritatea așezămintelor monahale de o anumită importanță. Există, de asemenea, și în afara mănăstirilor. Mai mult, unii dintre ei se află chiar și în rândurile simplilor mireni – și poate că mai mulți decât se crede îndeobște, căci pe aceștia nimeni nu-i

are în vedere. Asceza catolică predică, printre alte virtuți, smerenia¹². Ea excude, așadar, ostentația și, în felul acesta, tinde să-l facă pe mistic cu atât mai invizibil, cu cât el este mai mare. Invizibil, cel puțin atât cât îi este în putință să fie, deoarece conform opiniei pe care ne propunem să o examinăm aici, cele mai înalte stări mistice sunt în mod frecvent însoțite de miracole greu de ascuns.

Se vede, așadar, cum, referindu-ne doar la catolicism, numărul mysticilor trebuie că e, deja, foarte mare.

Cum aceasta ține de vremea creștinării Occidentului, mărturiile referitoare la ei sunt nenumărate și asemenea mărturii există în toate limbile. Dacă, atunci când vrem să descriem extazul mysticilor catolici, ne vedem puși în încurcătură, lucrul acesta se datorează în special diversității pe care, la o primă lectură, credem că o dicernem în el. Și totuși, această diversitate e doar aparentă. Să cităm mai întâi câteva texte autobiografice.

Johann Tauler, dominican german de la începutul secolului al XIV-lea (mort în 1361), este celebru prin predicile în care dă învățături în privința unirii mystice cu Dumnezeu, unire despre care vorbește ca unul care știe prea bine cum se petrec lucrurile.

„Atunci“, scrie el în a sa *Primă Predică pentru cea de-a doua duminică de după Bobotează*, „spiritul este înălțat mai presus de toate puterile, într-un fel de singurătate imensă, în privința căreia nimeni nu poate spune nimic adecvat. Este misteriosul întuneric în care se ascunde Binele cel fără de hotare. Într-atât ești prins și absorbit în acest ceva atât de simplu, de dumnezeiesc, de neli-mitat, încât ți se pare că ești una cu el. Vorbesc nu de realitatea, ci de aparența sa, de ceea ce resimți atunci. În această unitate, sentimentul multiplicității dispare. Când, mai apoi, îți revii în fire, descoperi a avea o cunoaștere diferită a lucrurilor, mai luminoasă și mai desăvârșită (...). Numesc această stare întunecime indici-bilă, și totuși ea este adevărata lumină divină în esențialitatea ei.

Am putea, de asemenea, să o numim o singurătate imensă și de neînțeles, deoarece nu se află în ea nici cale, nici punte, nici

vreun anume fel particular de a fi: ea e mai presus de toate acestea (...). Acest întuneric e o lumină la care nici o inteligență creată nu poate, prin forța propriei naturi, să ajungă. Mai este, în același timp, și o singurătate, pentru că nimeni nu poate atinge acel tărâm (...). Uneori, te pierzi și dispari în marile profunzimi ale lui Dumnezeu.“

Ceva mai înainte de Tauler, Angela da Foligno (moartă în 1309) e ceea ce poate fi mai diferit de învățatul și ecloventul teolog: în secolul al XIII-lea, femeile nu aveau, cum se zice astăzi, același statut cultural ca bărbații. Ea nu a scris nimic. Nu se cunoaște în privința ei decât ceea ce îi mărturisea confesorului ei, capucinel Arnaut, care, notând totul cu grijă, i-a scris mai apoi viața¹³.

Și totuși...

„Foarte adesea“, spune ea, „îl văd pe Dumnezeu fiind într-un fel și de o perfecțiune care nu pot fi nici exprimate, nici concepute (...). Văd că este bine absolut (...), o delectare inefabilă (...). Cu cât întunericul este mai profund, cu atât acest bine depășește gândirea și se dovedește a fi inexprimabil (...). El depășește chiar și (...) puterea lui Dumnezeu, înțelepciunea Sa, voința Sa¹⁴ (...). Când sunt cufundată în acest bine și îl contemplan, nu-mi mai amintesc nici de natura umană a lui Isus Hristos, nici de Întrupare, nici de orice altceva care să aibă formă. Cu toate acestea, văd totul, și nu văd nimic.“

Vom avea ocazia să cităm și alte texte. Din acestea două, să nu reținem decât neputința cuvintelor de a exprima ceva pe care două ființe cum nu se poate mai diferite se acordă în a-l recunoaște ca fiind inexprimabil.

Poate că într-o zi studierea lor statistică va tenta pe cineva: am putea, într-advăr, ca, notând fiecare idee, fiecare cuvânt semnificativ, să le aplicăm metodele de analiză multifactorială folosite, de pildă, de R.B. Cattell în studiul său dedicat anxietății¹⁵, metode pe care L.L. Thurstone le-a definit încă din 1947¹⁶. Anxietatea este și ea inexprimabilă. Cu toate acestea, Cattell

a reușit să-i pună în lumină natura, să-i precizeze condițiile, să spună cum apare, de ce anume concomitențe e însoțită, cum dispare. Nu vedem de ce extazul, privit din exterior, n-ar putea fi studiat în același fel, chiar și numai prin intermediul textelor. N-ar fi nevoie, pentru aceasta, decât de răbdare.

Dar, procedând astfel, nu i-am cunoaște decât structurile. Oricât de nuanțate ar fi, rezultatele nu ne-ar spune nimic despre experiența trăită în mod real de către mistic. N-am fi mai avansați în ceea ce privește cheștiunea de a ști dacă există realmente o lume invizibilă dincolo de lumea fenomenelor, în afară, poate, de faptul privind presupunerea că misticii, fără s-o vrea și fără să știe, au exprimat ceva esențial, pe care o analiză statistică l-ar putea pune în evidență. Chiar și în acest caz, nu vedem în ce fel psihologul, venind în urma lor, ar putea să vorbească despre inexprimabil mai bine decât au făcut-o cei care l-au trăit. Cattell nu ne-a ajutat în nici un fel să vedem mai clar ce anume este anxietatea: el n-a făcut decât să măsoare diversii ei factori.

Până când un psiholog înarmat cu multă răbdare și cu niște instrumente de lucru superioare celor de până acum va demonstra contrariul (în măsura în care acest lucru este posibil), putem deci crede că nu ceea ce ne spun misticii ne va lumina în privința realității experienței lor, de vreme ce ei înșiși admit că ea este inexprimabilă.

Unde, atunci, să găsim lumina pe care o căutăm? Ne vom întoarce oare atenția spre cei care au fost martorii vieții lor?

Fără îndoială, acești martori se pot iluziona, la fel ca și misticul însuși, de altminteri – dacă acesta e, într-adevăr, cazul (re-amintim că tratăm subiectul nostru de pe pozițiile celui care se îndoiește). Însă chiar de-ar fi așa, iluzia lor este aceea a unor femei și bărbați obișnuiți, chiar aceea pe care am avea-o (sau demasca-o) și noi, dacă am fi în locul lor. Martorii nu sunt, precum misticul, victime ale inexprimabilului. Ei au sentimentele, curiozitățile, pasiunile, îndoielile și puterea de înțelegere pe care le are toată lumea. Cu ei, nu se pune problema prezenței sau absenței a ceva de un inefabil necunoscut. Iluzia lor, dacă e într-adevăr

vorba de o iluzie, este asemenea iluziilor noastre, care sunt acelea ale psihologiei obișnuite și despre care putem vorbi, pentru că știm cu toții despre ce anume vorbim.

Ligatura

Să examinăm mai întâi un fapt care e îndeobște atestat de anturajul misticului aflat în stare de extaz și pe care teologii îl numesc „ligatură”: „În extaz”, scrie Augute Poulain, „faptul e dintre cele mai evidente. În afară de cazuri excepționale, nu poți face atunci decât un singur lucru, acela de a *primi* ceea ce Dumnezeu îți dăruiește. Pentru orice altceva ești ca și *legat*.”¹⁷

Misticul aflat în starea de ligatură e împiedicat să îndeplinească orice act voluntar, inclusiv rugăciunile pe care obișnuiește să le recite în mod mașinal. Cu cât extazul său este (conform propriei mărturii) mai profund, cu atât mai mare e și această neputință. Ligatura este, de asemenea, cu atât mai paralizantă cu cât este vorba de acte (psihologice sau trupești) ce depind mai mult decât altele de voință.

„Este, în aceasta, un fapt demn de a fi notat: (...) există un regim diferit pentru gândurile voluntare și pentru cele involuntare. Cele dintâi (care par utile) sunt stânjenite; celelalte (care cu siguranță fac rău) nu întâlnesc nici un obstacol (...). Am putea enunța sub o altă formă principiile precedente spunând: starea mistică are în general tendința de a exclude tot ce-i este străin, și mai ales tot ceea ce provine din lucrarea noastră, tot ceea ce reprezintă fructul propriului nostru efort (...). Piedica aceasta se poate manifesta în privința a două feluri de acte (...): rugăciunile și gândirea.”¹⁸

Ligatura este, așadar, o imposibilitate sau o mare dificultate de a reflecta, ea antrenând cu sine o paralizie mai mult sau mai puțin generală a activității fizice voluntare.

Viața misticilor e plină de asemenea episoade care fac dovada acestei paralizii.

„Această atracție pe care ea a resimțit-o la vârsta de douăzeci și doi de ani“, scrie biograful carmelitei Maria a Întrupării¹⁹, „nu a împiedicat-o doar să citească, ci și să-și spună rugăciunea (*să se roage cu voce tare*), având pentru aceasta atât de puțină putere, încât nu putea decât cu foarte mare greutate să rostească un singur *Ave*.

Însoțind-o la câmp, am văzut-o cum, împreună cu fata ei mai mare, își începea șirul rugăciunilor Închinăciunii și neputând rosti primul *Ave* fără ca imediat să nu uite complet de sine și de tot ce o înconjură. O pace interioară o cuprindea pe dată și o împiedica să mai continue rugăciunea.“

Găsim astfel de mărturii la toți marii mistici. Tereza din Avila: „Sufletele dăruite cu haruri extraordinare și înălțate până la contemplația perfectă spun că ele nu pot să facă o asemenea rugăciune (*e vorba de rugăciunea spusă cu voce tare*). Care este cauza acestei neputințe? Mărturisesc că nu știu.“²⁰

În același fel, și Sfântul Ioan al Crucii atestă frecvența acestei stări și-i mustră pe maeștrii spirituali lipsiți de înțelegere, care, zice el, „neștiind să lucreze decât cu barosul, precum fierarul pe nicovala lui, și necunoscând vreo altă doctrină [le spun ucenicilor lor]: «Haideti, înainte! Părăsiți această cale, vă pierdeți vremea, toată treaba asta nu e decât lenevie!»“²¹

Viața Margueritei-Marie Alacoque, mistica și vizionara de la Paray-le-Monial (1647–1690), arată până unde poate merge starea de legătură la o ființă dedicată contemplației.

Această sfântă, pe care Voltaire a luat-o de nenumărate ori în râs, a fost inițiatoarea cultului închinat de Biserica Catolică Inimii lui Hristos (*le Sacré-Coeur*). Extazele ei erau foarte frecvente. Era, după cum spune biograful său, atât de absorbită de iubirea divină, încât lucrul acesta a făcut-o în scurtă vreme incapabilă de a-și mai îndeplini datoriile de fiecare zi, presupuse de condiția ei monastică.

„Au încercat s-o folosească la infirmerie, însă fără mare succes, în ciuda firii sale de bunătate, a zelului și devotamentului ei fără limite și în pofida faptului că iubirea pentru aproapele ei o îndemna la acte de un asemenea eroism, încât cu greu ar suporta cititorul povestirea lor. Au trimis-o mai întâi la bucătărie, însă au fost nevoiți, și acolo, să renunțe la serviciile ei, căci scăpa totul din mâini. Admirabila smerenie cu care se căia de neîndemânarea ei nu făcea însă ca această neîndemânare să nu producă neajunsuri ordinii și regulilor care trebuie întotdeauna să domnească într-o comunitate. A fost atunci pusă la școală, unde fetele o îndrăgeau mult și-i tăiau mereu buchețele din veșminte (*pentru a avea relicve*), ca și cum ar fi fost deja canonizată; însă ea era prea absorbită de viața ei interioară ca să mai dea muncii atenția cuvenită. Biata soră atât de îndrăgită nu era o ființă de pe acest pământ, și cu atât mai puțin când viziunile-i încetau decât înainte. Au trebuit, în cele din urmă, s-o abandoneze paradisului ei.“²²

Cu adevărat biata soră îndrăgită, căci era, comentează William James, „binevoitoare, bună la suflet, însă atât de puțin pricepută în privința lucrurilor lumii exterioare, încât ar fi prea mult pentru noi, cu educația noastră protestantă și modernă, să pretindem a resimți altceva decât o indulgentă milă față de genul de sfințenie personificat de ea“²³.

În cartea sa celebră, William James își propunea să găsească un „gen de sfințenie“, valabil (după părerea lui) pentru secolul nostru, mai curând decât să afle care e cu exactitate realitatea experienței trăite de mistic.

Reflecția sa pe marginea acestei chestiuni explică, în trecere, de ce protestantismul e mai puțin propice apariției acestui „gen de sfințenie“ care culminează cu experiența mistică. Sfântul catolic, deși nu consideră numaidecât activitatea exterioară ca fiind lipsită de sens, se află neîncetat într-un *tête à tête* cu Dumnezeuul său.

Aceste *tête à tête* îi poate fi îndeajuns pentru perfecțiunea pe care o caută. Iar dacă nu-i ajunge protestantului, agnosticul, în ce-l privește, pur și simplu îl neagă și-i raportează efectele la niște cauze fizice sau, în orice caz, patologice.

Voltaire, care o considera pe Marguerite-Marie Alacoque o biată nebună, propune, pentru a-i îngriji pe extatici și pe vizionari, un tratament pe cât de energic, pe atât de sumar: „Și în zilele noastre există profeți: am avut doi la Bicêtre, în 1723; și unul, și celălalt afirmau că sunt Ilie. Au fost biciuți, și problema nu s-a mai pus”²⁴.

Făcând mai puțin uz de stil, cei care nu cred în realitatea unei lumi invizibile, pe care misticul o poate atinge, continuă să gândească astfel. Potrivit psihanalistului R.R. Held, extazul este „un sentiment de fericire care îi cuprinde pe anumiți subiecți în cursul crizelor cu tonalitate isterică și (sau) mistică”²⁵.

După care, acest teoretician trimite la „isterie”. Să căutăm deci la „isterie”²⁶.

„Ea este”, spune el, „mai mult și, de asemenea, altceva decât o nevroză. Este un mod de comunicare cu lumea. E un limbaj simbolic, extrem de arhaic, prin mijlocirea căruia istericul își exprimă, la nivelul viscerelor, al mușchilor etc., conflictele sale afective interiorizate în inconștient (...). Această nevroză aparte traduce, grație simbolului, activitatea părților celor mai regresive ale personalității.”

Deși aceste definiții oferă o imagine lipsită de concretețe, înțelegem, așadar, că extazul este o stare psihologică „arhaică” și „regresivă”, fără să ne putem însă da seama limpede dacă e vorba de o stare arhaică sau o regresie spre vârsta copilăriei sau spre formele primitive, preistorice, ale gândirii umane. Poate că e unul și același lucru? Și într-un caz, și-n celălalt, această stare, care nu mobilizează decât părțile cele mai regresive ale personalității, nu prea mai excită curiozitatea cercetătorului: formele de

activitate superioară ale gândirii nu ocupă nici un loc în cadrul acestei stări.

În același articol al său despre extaz, Held mai trimite și la „misticism“:

„Unii²⁷“, scrie el în dreptul acestui termen, „îi deosebesc pe adevărații mistici, care, pentru a atinge gradul cel mai înalt al experienței lor, nu recurg decât la procedee spirituale (rugăciune, meditație etc.), de falșii mistici, care, în ultimă instanță, nu s-ar dovedi a fi decât, în special, niște isterici, ori, mai rar, niște bolnavi mintal halucinați sau «posedați». Fără să negăm faptul că s-ar putea să existe considerabile diferențe calitative din punctul de vedere al valorii, al bogăției și solidității personalității de la un mistic la altul, psihiatrul raționalist va fi puțin înclinat să ia în considerație existența unor adevărați și a unor falși mistici. «Tabloul clinic» al misticismului arată că, în toate cazurile, există posibilitatea slăbirii puterii de judecată, a atenției și a funcțiilor senzoriale, slăbire ce lasă câmp liber desfășurării instinctelor, pasiunilor, întregii activități (...). Adevăratul mistic (sau așa-zisul mistic adevărat) ar fi, fără de misticism, încă «*bo-gat*», în vreme ce falsul (sau așa-zisul fals) mistic, lipsit de misticism, n-ar fi prea sărăcit.“

E limpede că, pentru Held, experiența mistică nu adaugă, dar nici nu scade cu nimic din personalitate. Ea nu survine decât acolo unde „există posibilitatea slăbirii puterii de judecată, a atenției și a funcțiilor senzoriale“. Cazul Marguritei-Mariei Alacoque, incapabilă să le instruiască pe tinerele fete sau chiar să spele vasele, este interpretat în acest sens ca o astfel de „slăbire a puterii de judecată“.

Mai recent, alți psihanaliști au aprofundat acest punct de vedere, precizând tipul de regresie care, după ei, ar putea fi observat în cazul misticului.

Astfel, după Raymond Prince²⁸ și Charles Savage²⁹, ar fi vorba de o regresie la stadiul infantil și, mai exact, de un soi de avatar extrem de sofisticat a ceea ce ei numesc „fenomenul lui Isakower“, după numele psihiatrului care l-a descoperit în 1938.

Acest fenomen se produce, pare-se, în momentul adormirii sau, mai rar, al trezirii.

„O masă impunătoare, rotundă și întunecată pare a se apropia de subiectul pe cale să adoarmă. Uneori, ea este ca un nor gri. Această masă îl învăluie, în timp ce impresia a ceva riguros, păstos și aspru la gust îi invadează gura și pielea. În același timp, subiectul își pierde simțul identității. Nu mai știe unde se termină trupul său și unde începe respectiva masă. El poate resimți, de asemenea, o senzație de vertij, ca și cum s-ar găsi pe un disc care se învârtă. Simte că are ceva în gură, o bucată de nu știu ce, pe care nu o poate înghiți. Poate resimți și prezența a ceva greu, care se află suspendat deasupra lui, și să audă un vag murmur, asemănător cu acela al unei pisici care toarce sau cu fundalul sonor creat de ecourile unei conversații îndepărtate.“³⁰

Fenomenul lui Isakower, despre care afirmă că ar fi fost întâlnit și de alți psihanaliști, a fost interpretat de aceștia drept o reamintire halucinatorie a suptului. În 1946, Betram Lewin făcea apropierea dintre acest fenomen și *mandala* lui Jung³¹.

Pentru Jung, se știe, inconștientul nostru este marcat de anumite simboluri numite „arhetipuri“, iar unul dintre aceste simboluri, *mandala*, este un cerc alb reprezentând în același timp sânul matern, Soarele, Luna, ideea de fecunditate, de Natură în ipostaza ei zămislitoare și, la limită, ideea de Dumnezeu.

De unde teza avansată de Prince și Savage:

„Noi credem“, spun ei, „că stările mistice sunt niște regresii la perioade foarte timpurii ale copilăriei. Caracteristicile de bază (*adică, după părerea lor, «prealabila renunțare la tot ceea ce înseamnă legătură cu lumea, inefabilul respectivei experiențe, modalitatea de transmitere a cunoașterii, sentimentul extatic și experiența contopirii»*) sugerează a fi vorba de o regresie la vârsta suptului. Diversitatea fenomenologiei mistice corespunde probabil variațiilor profunzimii la care se realizează această revenire la stadii mai mult sau mai puțin timpurii. Este,

de asemenea, posibil ca modul în care o atare experiență ajunge să sfârșească – reîntoarcerea normală la lumea reală sau psihoză să deprindă de ceea ce au reprezentat senzațiile primelor supturi: senzații plăcute sau care, dimpotrivă, i-au provocat frică sugarului.³²

Am putea fi tentați ca pur și simplu să zâmbim la auzul acestei teorii atât de îndepărtate de ceea ce ne descriu în realitate misticii. Mai întâi însă, să ne amintim că această teorie e susținută atât în Europa (cum am văzut), cât și în America, de cercetători reputați, în publicații de mare renume, cum ar fi *Psychoanalytical Quarterly*³³. Apoi, să nu uităm că adevărul este adesea straniu și aproape întotdeauna ascuns. Trebuie, atunci când îl căutăm în mod sincer, să admitem ca prim postulat că Natura nu are același fel de umor ca al nostru și că, timp de secole, s-a răs copios de teoria lunară a mareelor, de antipozi, „unde ploaia ar cădea de jos în sus”, și că Voltaire a crezut că face un act de bun-simț luând în batjocură „sistemele întemeiate pe scoici” (fosile), scoici pierdute, după părerea lui, așa cum se știe, de către călători.

În fine, trebuie să analizăm teoria regresiei la stadiul infantil într-un mod cu atât mai lipsit de prejudecăți cu cât, printre cazurile citate de către cei doi autori americani, se află și acela al lui Henri Poincaré istorisind descoperirea funcțiilor fuchsiene³⁴.

După ei, starea în care se găsea celebrul matematician în momentul uneia dintre cele mai importante descoperiri ale sale ar fi fost, citez: „o regresie în slujba *ego*-ului, o tehnică folosită de către *ego* pentru rezolvarea problemei”.

Textul lui Poincaré, e adevărat, nu are nimic convingător din acest punct de vedere, ba chiar dimpotrivă, și ne întrebăm dacă el n-a fost pus acolo doar pentru a satisface, printr-o onorabilă apropiere, pe cei care sunt șocați de explicația dată extazelor Sfintei Tereza din Avila printr-o regresie la vârsta sugarului.

Într-adevăr, cum să te gândești la „fenomenul lui Isakower“ (care se produce, ni se spune, în momentul adormirii), când Henri Poincaré scrie în textul la care se referă cei doi autori:

„... În fiecare zi mă așezam la biroul meu, rămâneam acolo o oră sau două, încercam un mare număr de combinații și nu obțineam nici un rezultat. Într-o seară, contrar obiceiului meu, am băut o cafea neagră și nu am putut dormi. Ideile îmi veneau grămadă; le simțeam cum se izbeau una de alta, perechi-pe-rechi“ etc.

Nu prea vedem cum am putea face apropierea dintre această agitație insomniacă și gândirea crepusculară descrisă de Isakower și postulată de Lewin și Held.

Contradicția se adâncește atunci când Prince și Savage analizează (foarte pe scurt) ceea ce ei numesc „calitatea noetică“ a extazului:

„Misticii“, scriu ei, „cred (*sublinierea îmi aparține*) că în timpul experienței lor au atins niște adevăruri profunde (*urmează un exemplu*). Cum se poate explica această calitate noetică? E un principiu psihologic bine-cunoscut acela că, dintr-o întreagă serie, cele dintâi experiențe sunt cele mai semnificative. Este evident că una dintre primele experiențe conștiente este aceea a suptului.“

Așadar, regresia la perioada suptului trebuie să creeze o impresie deosebit de puternică, impresia unei cunoașteri profunde. Dar ce se află cu adevărat în spatele acestei impresii? Evident, nimic: doar retrăirea (*revival*) unei impresii de sugăr. Doar o delicioasă iluzie. Am fi bucuroși să aflăm cum de soluția funcțiilor eliptice, adevărat tur de forță al lui Henri Poincaré, s-a putut ivi din această iluzie. Din nefericire, cei doi autori nu mai pomenesc nimic despre Poincaré atunci când se referă la numita, de către ei, „calitate noetică“. Ei nu îl citează decât pe Plotin și le vine ușor să-l lase să constate că misticul grec vorbește în mod

elocvent despre Adevărul contemplat în extaz, fără a putea să ne explice în ce constă acest Adevăr.

Dar n-are importanță. Să-i lăsăm pe Poincaré și pe incerta lui „regresie pusă în slujba *ego*-ului“; dacă e adevărat că el nu este invocat decât pentru jocul argumentelor utile și că ambii autori nu sunt poate nici ei prea convingși de explicația pe care o oferă în privința lui Poincaré, nu e mai puțin adevărat că matematicianul poate aduce drept dovadă în sprijinul afirmațiilor sale descoperirea sa, iar misticul nu. Redus sau nu la perioada suptului, Poincaré are ceva cu totul indiscutabil de arătat: descoperirea sa. E posibil deci ca misticul, care nu are nimic altceva decât discursul său, să fie el „explicabil“ prin ipoteza psihanalitică.

Numai că, oare cum am putea ști acest lucru? Respectiva ipoteză, ca și misticul însuși care ne vorbește despre ceea ce a „cunoscut“ în extaz, nu are să ne ofere decât cuvinte. Am putea, fără îndoială, să ne așteptăm ca și în cazul sus-numitei ipoteze să găsim câteva experiențe semnificative, însă pare un lucru admis de toată lumea că ipotezele psihanalitice nu trebuie supuse acestei exigențe. După cum remarcă Ellenberger³⁵, în materie de psihanaliză, celei căreia îi revine sarcina de a covinge este refutația: ipotezele au dreptul de a se înfățișa neînsoțite de dovezi și ele trebuie considerate ca adevărate din spirit de prevedere, datorită serviciilor pe care le aduc.

Aici, de pildă, regresia la perioada suptului prezintă avantajul de a suprima o problemă, aceea a experienței mistice, reducând-o la o altă experiență ca pe ceva original ar însemna să deschizi calea unor eventualități de temut și, întâi de toate, acelea de a fi nevoit să admiți că există o lume invizibilă și că, uneori, ea vizitează spiritul uman. A te debarasa de un asemenea pericol intelectual cu prețul unei ipoteze lipsite de temei nu este un lucru prea greu și se poate lesne înțelege că existența acestui pericol poate fi considerată drept un temei suficient. Regresia la vârsta sugarului are tot ce trebuie ca să liniștească spiritele. Ea nu a fost demonstrată, desigur, însă nu este oare,

psihologic vorbind, mai economică decât ceea ce cred misticii? A crede, chiar și în lipsă de dovezi, că inconștientul nostru poate uneori să-și amintească farmecul de demult al suptului nu este, în cele din urmă ceva mai rezonabil decât a crede ceea ce e de necrezut?

Măsurătorile efectuate asupra activității creierului

Dacă vrem, așadar, să scăpăm de perspectiva acestui meci nul, trebuie să găsim un mijloc prin care să verificăm teoria într-un fel care să fie de necontestat. Din fericire, acest mijloc există: este electrofiziologia.

Electrofiziologia copilului, a nou-născutului, a sugarului și chiar a fătului, a dat naștere unor extrem de numeroase studii, în care s-au evidențiat îndeosebi cercetătorii francezi. Începem să avem o idee în privința, nu, desigur, a ceea ce se petrece în gândirea care utilizează creierul, ci în privința activității electrice a creierului în care această gândire se dezvoltă.

Și cu toate că electroencefalograful (EEG) nu ne poate spune dacă cutare creier tocmai se gândește la o rețetă culinară sau la o funcție fuchsiană, el poate, cel puțin, să recunoască anumite stări care exclud și una, și alta din aceste activități. Este vorba chiar de stările observabile la creierul nou-născutului și al sugarului³⁶.

Electroencefalograful arată că există la nou-născut (și, de altfel, chiar și la făt) alternanțe de repaos și de activitate, vizibile și pe celelalte trasee grafice ale poligrafiei³⁷. Mamele, care simt mișcările făcute de copil în pânțele lor, știu aceasta. Înainte de naștere, perioadele de alternanță dintre repaos și activitate suferă influența mamei³⁸.

Dar pe EEG mai apare un fapt capital: manifestările vizibile ale activității nou-născutului sunt înșelătoare. „Un nou-născut care se odihnește liniștit, cu ochii închiși, prezintă toate caracteristicile

aparente ale somnului. Invers, atunci când el se agită, surâde, se contorsionează și țipă, pare a fi treaz. Cu toate acestea, din punct de vedere fiziologic, aceste atitudini nu prezintă decât o asemănare superficială cu atitudinile corespunzătoare de la adult.³⁹

Iată câteva dintre faptele care permit a se măsura tot ceea ce separă aceste manifestări, în aparență atât de asemănătoare, la adult și la nou-născut.

Când spunem că bebelușul „doarme“, ochii-i sunt închiși, respirația, regulată și calmă, membrele îi sunt în general nemișcate. Însă înregistrările EEG-ului arată niște trasee neregulate, pe care doamna C. Dreyfus-Brisac le-a descris încă din 1966, numindu-le „trasee alternante“⁴⁰. Este vorba de niște trasee „diferențiate, de joasă tensiune, contrastând întru totul cu traseele ce pot fi observate la copilul care este deja mare, ca și la adult“.

La fel se petrec lucrurile și în cazul a ceea ce se observă în timpul perioadelor de activitate ale sugarului și care se prezintă sub două aspecte diferite. În cel dintâi, pe care anglo-saxonii îl numesc „activitate comportamentală“, ochii sunt fie închiși, fie deschiși, ritmurile cardiac și respiratoriu sunt neregulate, și se observă o agitație a corpului care poate fie să apară spontan, fie să coincidă cu țipetele sau cu suptul. Traseul EEG este adesea, dar nu întotdeauna, desincronizat⁴¹. El nu seamănă cu EEG-ul stărilor de veghe sau de somn de la adult, în ciuda celorlalte asemănări aparente. Mai exact, nu sunt înregistrate unde alfa.

Cea de-a doua stare de activitate corespunde cu ceea ce anglo-saxonii numesc „*Rem state*“ sau „faza de agitație oculară“⁴². Ochii sunt închiși, corpul – agitat, respirația și bătăile inimii – neregulate: este starea care seamănă cel mai mult, inclusiv în ceea ce privește EEG-ul, cu starea corespunzătoare de la adult.

Această asemănare este tulburătoare, căci este admis faptul că la adult mișcarea ochilor se produce în timpul visului. Înseamnă oare atunci că nou-născutul visează? În cazul acesta, și *fetusul visează*, pentru că electromiograful a putut stabili

corespondența dintre Rem și agitația fetusului, grație ingenioaselor experiențe ale lui C. Dreyfus-Brisac, Roffwarg, Prechtl, Sterman etc.⁴³

Însă faptul cel mai remarcabil îl constituie acela că stările episodice de Rem pot să se producă la nou-născut și în timpul celorlalte două stări, într-un mod nediferențiat. Cu alte cuvinte, chiar dacă am vrea să-i atribuim sugarului, atunci când corpul său se comportă aidoma celui al adultului, stările de spirit pe care le resimte atunci acesta din urmă, EEG-ul ar arăta că presupusele stări de veghe, de somn și de vis ale sugarului încep prin a fi nediferențiate, și că ele nu se diferențiază, separându-se treptat, decât pe măsură ce sugarul se desprinde de starea sa dintâi, pentru a dobândi funcțiile cerebrale ale adultului.

Condițiile cerebrale ale gândirii adulte sunt, așadar, produsul unei îndelungi elaborări, al unei „autogeneze” a cărei schemă a fost descrisă de Sterman și Hoppenbrouwers în cartea lor deja citată (nota 36, p. 242). Această gândire adultă ia naștere puțin câte puțin în creierul copilului, pe măsură ce funcțiile cerebrale, sub efectul stimulilor și, în primul rând, al ciclului cotidian zi-noapte, operează trierea celor trei stări fundamentale, separând veghea de somn și ducând visul în zona celui mai adânc somn (se știe că, la adult, starea de Rem corespunde somnului celui mai profund, acela în care se constată cea mai mare relaxare musculară și din care te trezești cel mai greu).

Ar fi deci tentant să interpretezi fenomenul lui Isakower ca pe o trecere de la starea de veghe la cea de somn și în care adultul ar regăsi, pentru scurt timp, nediferențierea originară a celor trei stări. Numai că nu trebuie să forțăm faptele. S-o spunem încă o dată: ca și creierul adultului, și acela al sugarului, ba chiar și al fetusului, cunoaște într-adevăr trei stări, trei stări diferite una de alta. Dar, pur și simplu, aceste stări nu sunt stările de somn, de vis și de veghe. Sunt stări pe care poligrafia le înregistrează și măsoară, dar din sânul cărora cele trei stări ale noastre, ale adulților, nu s-au desprins încă.

Dovada acestui fapt ne este și aici oferită de EEG. Căci, dacă adormirea ar readuce creierul nostru la starea ce-l caracteriza în vremea când ne aflăm în pântecul matern, am vedea-o pe înregistrările EEG. Or, acestea ne arată tocmai contrariul.

Într-adevăr, să urmărim ce se petrece pe EEG, pe măsură ce adormim. Cea mai îndepărtată stare față de aceea de somn este starea de „veghe atentă“, în care ne aflăm atunci când simțurile și mai ales ochii noștri sun pregătiți a primi stimulii exteriori sau, de asemenea, atunci când ne consacram efectuării unei activități intelectuale dificile, „unor operații aritmetice, de exemplu“⁴⁴. EEG-ul înregistrează atunci niște unde rapide (de la 30 la 60 de cicluri/secundă), neregulate și de o tensiune foarte scăzută. Acesta este ritmul beta.

Când starea de veghe atentă slăbește și când închidem ochii, apare un tip de unde foarte diferite, unde mai lente (de la 8 la 12 cicluri/secundă), de amplitudine variabilă (adică sincronizate) și de un voltaj ridicat: acestea sunt undele alfa. Trecerea de la undele alfa la undele stării de veghe atentă (undele beta) se produce, sub efectul unui stimul, aproape instantaneu (o cincime de secundă). Această trecere e cunoscută sub numele de „reacție de oprire“. În cazul stării obișnuite de veghe din viața de zi cu zi, creierul trece neîncetat de la o astfel de stare electrică la cealaltă, iar această perpetuă glisare este caracteristică vieții conștiente a omului.

Trecerea de la starea de veghe relaxată la somnolență și la somn se traduce pe EEG prin dispariția progresivă a undelor alfa, înlocuite puțin câte puțin de unde din ce în ce mai lente, de tensiune înaltă, unde care sunt întrerupte din când în când de așa-numitele „fuse de somn“ (acele *spindle-bursts* ale anglo-saxo-nilor), descărcări a căror frecvență se situează cam în jurul a 14 cicluri/secundă. Pe măsură ce somnul se instalează, fusele de somn devin mai rare, iar traseul înregistrat pe EEG se încetinește. În somnul „lent“, care este identificat cu somnul fără vise, traseul de pe EEG este cel al undelor delta, foarte lente (de

la 0,5 la 3 cicluri/secundă) și având o tensiune variabilă (foarte înaltă, însă putând deveni și foarte joasă).

În fine, acest somn lent este periodic întrerupt în timpul nopții de episodice perioade de somn rapid însoțite de Rem (mișcarea globului ocular); acest somn a fost numit de către Jouvett și „somn paradoxal“, pentru că EEG-ul arată aproape același traseu ca în timpul stării de veghe atentă; majoritatea electrofiziologilor văd în aceste scurte perioade traducerea electrică a visului.

Cu excepția somnului rapid, acest tablou nu prezintă, așadar, nimic care să amintească de activitatea electrică a creierului sugarului. Numai că somnul rapid nu apare niciodată la adult în momentul adormirii, atunci când, după cum ni se spune, s-ar produce fenomenul lui Isakower, ci în timpul somnului celui mai profund. Dacă fenomenul lui Isakower există așa cum ne este descris, în mod evident trebuie ca el să se producă în timpul acelei stări a creierului care e caracterizată de prezența undelor specifice stării de somnolență, adică în momentul în care traseul EEG-ul trece de la undele alfa la undele delta și când cele dintâi fuse de somn apar pe grafic. Acest tip de grafic nu există la sugar: mai întâi, pentru că el nu cunoaște ritmul alfa, care nu apare decât mult mai târziu, fiind încă foarte neregulat și apărând fugitiv chiar și la pubertate⁴⁵; apoi, deoarece fusele de somn sunt și ele proprii creierului de o vârstă mai înaintată.

În rest, cum ar putea creierul adult să revină la starea primei sale copilării? Ar trebui pentru aceasta ca el să devină un alt obiect fizic, un organism diferit: creierul nou-născutului este, spune J.M.R. Delgado, „remarcabil de incomplet: atât în ariile sale senzoriale, cât și în cortexul motor, numeroase caracteristici, inclusiv mielinizarea⁴⁶, grosimea corticală, numărul și dimensiunile celulelor sunt încă în stadiu embrionar.“⁴⁷

Bineînțeles, nimic din toate acestea nu dovedește inexistența fenomenului lui Isakower. Poate că fenomenul există, nu pun acest lucru în discuție. Examinez doar interpretarea pe care i-o

dau Lewin, Prince și Savage, constatând că acești autori se mărginesc a ne spune o istorie pe care toate faptele experimentale observate⁴⁸ vin să o dezmință.

Cu toate acestea, împotriva oricărei evidențe științifice, să admitem explicația lor. Să admitem că există un fenomen Isakower și că numitul fenomen este o autentică regresie la vârsta copilăriei. Ar rămâne de dovedit cealaltă parte a tezei, și anume că experiența mistică este un fenomen Isakower.

Iar în această privință, verdictul dat de electroencefalografie este – dacă se poate spune așa în cazul de față – încă și mai clar. Este fără drept de apel. Pentru a-l obține, ajunge să comparăm EEG-urile obținute în timpul experienței mistice și în momentul adormirii, așadar, atunci când se consideră că se produce fenomenul lui Isakower.

Din câte știu, nu există încă nici un EEG al misticului catolic aflat în stare de autentic extaz, adică, după cum vom vedea, de pildă, la Louise Lateau⁴⁹, al unuia complet rupt de lumea exterioară și cu totul incapabil de a exercita până și cele mai simple activități. Din rațiuni de conveniență religioasă, mă îndoiesc că vreun mistic catolic ar accepta să devină subiectul unei asemenea experiențe, iar dacă s-ar găsi totuși unul care să o facă, atunci ar pune sub semnul întrebării autenticitatea stării sale. Într-adevăr, pentru credincios, extazul este o unire a sufletului cu Dumnezeu: „Nu eu sunt cel care trăiește, ci Dumnezeu e Cel care trăiește în mine“ (Sfântul Apostol Pavel). Credinciosul care ar accepta ca acțiunea divină să fie controlată pe el ar fi, așadar, extrem de suspect, dacă ținem cont de ceea ce însuși Dumnezeu său îi poruncește. Într-adevăr, pentru creștin, extazul este un „dar“, un „har“ și acest har nu trebuie exhibat. În istoria vieții tuturor misticilor creștini, faptele extraordinare sunt mai întâi ascunse și ele rămân astfel până când hazardul sau indiscreția le fac cunoscute. E drept, uneori chiar Biserica e aceea care ordonă efectuarea controlului: dar aceasta se întâmplă tocmai pentru că atunci ea are dubii în privința autenticității faptelor respective.

Alteori, misticul nu este în stare să se opună vreunei examinări, dacă aceasta este făcută în timp ce el nu-și mai aparține. Dar și aici e nevoie de anumite complicități. Studiul encefalografic al extazului autentic ar fi, deci, posibil din punct de vedere material, și chiar lesne de făcut, deși el rămâne, din punct de vedere psihologic, greu de înfăptuit.

Nu la fel se întâmplă și cu practicile ascetice care (conform opției creștine: dacă vrea Dumnezeu) pot deveni obiect de studiu. Deoarece, în acest caz, numai ființa umană e aceea care se oferă observației. Aceste practici, după cum vom vedea mai departe, sunt remarcabil de asemănătoare în toate religiile. Din anii '50, voga pe care au cunoscut-o în Occident disciplinele yoga și zen le-a vulgarizat (ca să spunem așa) într-atât, încât ascetul mai mult sau mai puțin exersat a devenit astăzi un personaj foarte ușor de studiat, chiar și în afara oricărui context religios.

CAPITOLUL II

Anormal și supranormal

Și, într-adevăr, tocmai asupra acestor mistici și asceți necreștini posedăm astăzi numeroase și variate studii¹.

La EEG, rezultatul e foarte clar: ritmul alfa se instalează și, în cazul unei asceze avansate, nimic nu-l poate înlătura. La omul obișnuit, pentru ca ritmul beta să-l înlocuiască pe alfa, ajunge, după cum am văzut, ca subiectul să deschidă ochii la lumină, să perceapă vreun zgomot sau să resimtă oricare altă senzație nouă. În schimb, creierul yoghinului (de exemplu) rămâne complet indiferent dinaintea oricărui stimul, fie că i se bate toba la ureche sau i se proiectează o lumină orbitoare în ochi, fie că îl zgâlțâim sau îl frigem la mână, ori îl băgăm într-o apă rece ca gheața.

Am putut cu toții vedea cu ochii noștri, cu câțiva ani în urmă, la televizor, sinuciderea unei tinere bonzese vietnameze, care și-a dat foc: stând în genunchi și cu mâinile împreunate, ea a rămas în mijlocul flăcărilor așa, foarte dreaptă și perfect nemișcată, atât timp cât gândirea prezentă în creierul ei a dispus de un trup în stare de a i se supune. După care s-a prăbușit moartă.

Când îl supunem pe yoghin (sau pe zazen) încercărilor care, mobilizându-i atenția, îi provoacă oricărui om normal reacția de inhibiție, la el nu se petrece nimic. Ritmul alfa persistă ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. El poate fi înregistrat nu numai în

zona tâmpelor, în cea occipitală și în cea parietală, adică la jumătatea posterioară a craniului, cum se întâmplă de regulă, ci și la ceilalți electrozi: ritmul alfa invadează creierul în întregime, iar acesta intră, așadar, în totalitate, într-o stare de veghe relaxată. Faptul că această stare persistă în pofida oricăror stimuli exteriori, chiar și a celor mai dramatici (să ne gândim la tânăra vietnameză), ne arată că stimulii sunt opriți în mod voit înainte de sosirea lor la cortexul cerebral, sediu al conștiinței, al operațiilor intelectuale și voliționale. Misticul a învățat să-și domesticească sistemul nervos care transmite senzațiile venite de la organe, senzații care de obicei ajung la creier în diferite „zone” specializate².

O chestiune interesantă ar fi aceea de a ști dacă aceste senzații sunt într-adevăr resimțite de conștiință sau dacă aceasta le consideră mai curând ca nule și neavenite, neacordându-le nici o atenție.

E adevărat, pentru orice om normal, această ultimă ipoteză pare a fi cu totul neverosimilă. Dar practicile ascetice par și ele neverosimile atunci când citim despre ele în povestirile care istorisesc viețile sfinților. Și totuși, oricine vrea să le vadă n-are decât să treacă pragul unei mănăstiri. Vreau să spun al unei adevărate mănăstiri, al unui așezământ religios contemplativ, iar nu al unuia dintre acele caravanseraiuri în care e practică „deschiderea către lume”. Când ai văzut cu propriii tăi ochi prin ce mijloace se eliberează misticul de sub tutela tiranică a simțurilor, începi să te întrebi dacă această eliberare nu este pur și simplu aceea a voinței care învață să nu mai acorde nici o atenție senzațiilor celor mai violente.

Vom avea ceva mai departe ocazia să revenim asupra acestui lucru. Pentru a da totuși cititorului nostru o idee în privința stăpânirii de sine la care pot ajunge cei pe care îi numim sfinți, vom pomeni aici celebra întâmplare cu Sfântul Simeon Stâlpnicul³ care, la bătrânețe, avea un picior cuprins de cancer. Atât de mulți viermi mișunau pe acest picior, încât unii cădeau pe jos. Atunci Simion îi aduna și îi puneă iar pe picior,

zicându-le: „Mâncați, micuțe ființe nevinovate, mâncați ceea ce v-a dat Dumnezeu“.

Practicile aflate în uz la sfinții secolului XX sunt mai puțin pitorești decât aceasta, însă cu totul echivalente din punct de vedere fiziologic. Am văzut un bătrân preot în agonie, al cărui chip devenit verde de durere surâdea și a cărui voce cu un calm desăvârșit iertare celor de față pentru gemetele pe care le scotea trupul său. Părea că în el există două ființe, aceea care suferea și aceea care vorbea. Este neîndoielnic însă că nu exista decât una singură, dar una care accepta durerea fără a-i acorda nici cea mai mică atenție.

Dacă acest preot ar fi avut montați pe cap electrozii EEG-ului, ce-ar fi arătat aceștia? Cred că ar fi tradus starea lui de atenție, adică pe banda de hârtie s-ar fi înscris ritmul beta, însă nu în momentul când preotul resimțea cele mai vii dureri, ci atunci când făcea eforturi ca să ne vorbească.

Înclin să cred aceasta, din pricina faptelor pe care le voi expune ceva mai încolo. Dar, bineînțeles, nu pot fi sigur: știința e cea care, într-o bună zi, ne va da răspunsul exact la această întrebare.

Doctorul J.-G. Henrotte crede însă contrariul: „Dacă yoghinul rămâne imperturbabil“, scrie el, „aceasta nu e din pricina vreunui fel de stoicism (...), ci pentru că nici un stimul nu ajunge la cortexul lui cerebral“⁴.

În fapt, repet, nu se știe dacă stimulul ajunge sau nu la cortex. Tot ceea ce se știe este că atenția cortexului sau, pentru a folosi un limbaj mai riguros, activitatea lui electrică nu este mobilizată de stimul: reacția de inhibiție (trecerea la traseul beta) nu apare. E oare din cauză că stimulul nu ajunge la cortex sau din pricină că acesta din urmă e ocupat cu ceva mult mai important și e „atent“ la ceea ce face?

Doctorul Henrotte sugerează următoarea comparație: „Dacă atenția pisicii este atrasă de prezența unui șoarece, efectul produs în mod normal de către un sunet la nivelul centrilor acustici este aproape complet suprimat. Aceste fenomene implică

participarea formațiunii reticulare“, adaugă el. Doctorul Henrotte recunoaște totuși că asemănarea aceasta e limitată: mai întâi, pentru că yoghinul nu e concentrat asupra unui obiect exterior și, mai ales, pentru că, în ciuda ritmului alfa generalizat care apare la EEG, el nu adoarme, ci dimpotrivă, este perfect treaz.

Să facem aici o scurtă digresiune privind comparația cu pisica.

Chiar dacă doctorul Henrotte este prudent și se arată a fi mânat de o sinceră curiozitate, nu putem să nu relevăm subtilul reduționism al comparației sale: cele două femonele nu sunt, desigur, la fel, totuși sunt cam la fel, și poate că ar fi de ajuns o nimica toată, doar o cercetare ceva mai aprofundată, pentru a arăta că, în definitiv, bonzesa care-și dă foc și arde fără ca pe chipul ei să se vadă vreo cât de mică tresărire nu e decât în aparență un lucru uimitor. Ispita intelectuală e întotdeauna aceeași: la adăpostul principiului de economie a gândirii, ea ajunge să sugereze o explicație gratuită, în așa fel încât sarcina principală a discutării fenomenului îi revine celui care pledează împotriva respectivei explicații date fenomenului. Căci astfel se lasă în mod implicit să se aleagă între o ipoteză nedovedită, desigur, dar rezonabilă prin implicațiile ei, și urmările amenințătoare pe care le-ar antrena respingerea ipotezei: dacă yoghinul și misticul nu sunt cam la fel ca pisica aflată la pândă, cu ce fel de ipoteză incomodă riscăm atunci să fim confrunțați? Și e adevărat că reducerea la simplu a ceea ce e complex trebuie să fie practică de fiecare dată când ea e posibilă. În știință, acest procedeu constituie fundamentul oricărei explicații: atunci când se face dovada că un fapt complicat este, în realitate, mai puțin complicat decât se credea, cunoașterea progresează. Dar ea dă înapoi ori de câte ori teama de o complexitate crescută ne face să admitem o ipoteză nedovedită.

Această teamă nu pare să fi dispărut complet decât în științele exacte, unde se consideră că tot ce se avansează fără a se aduce dovezi în sprijinul respectivelor afirmații nu este de luat în considerare și că, pentru a invalida o idee, ajunge să arăți,

chiar și verbal, chiar și fără sprijinul vreunui fapt anume, că ea comportă un element de gratuitate⁵.

Pisica aflată la pândă, pisica atentă, pisica aflată în stadiul învățării au fost studiate într-o mie de feluri, inclusiv cu ajutorul EEG-ului, inclusiv prin neurochirurgia care practică ablația și scoaterea din circuit a cutărei sau cutărei părți a creierului, pentru a se vedea ce se întâmplă atunci, inclusiv prin stereotaxie, care permite studierea activității electrice în interiorul creierului cu ajutorul electrozilor implantați. Tabloul pe care-l compun aceste studii nu are nimic de-a face cu ceea ce ne arată electroencefalografia stărilor mistice⁶.

Pentru pisică (la fel ca pentru toate celelalte animale), atenția este o stare de inconfort de care ea trebuie să se debaraseze în cel mai scurt timp. Atenția nu e mobilizată decât de ceea ce e necunoscut, așa cum o arată experiențele făcute asupra comportamentului animalelor aflate în perioada de învățare⁷. La EEG, Galambos a constatat că semnele de emoție și de atenție sunt vizibile numai în fazele preliminare ale învățării, când pisica face față necunoscutului. După aceea, ele dispar : cum comportamentul animalului e preluat de mecanismele lui instinctive sau de reflexele sale deja constituite, atenția devine inutilă. Numai în momentele caracterizate printr-o emoție și o atenție intense se produce blocajul selectiv despre care vorbește doctorul Henrotte:

„Când sistemul nervos central este puternic alertat de către un anume stimul senzorial, el poate (...) bloca transmiterea celorlalte procese senzoriale (...). Putem cita ca exemplu fibrele inhibitorii descoperite de Galambos în nervul auditiv al pisicii: excitarea artificială a acestor fibre diminuează activitatea electrică declanșată de zgomot în canalul cohlear, care e primul punct de legătură ce unește urechea de cortex. Numeroasele experiențe ale lui Hernandez-Peón și ale colaboratorilor săi arată că stimularea formațiunii reticulare⁸ a pisicii blochează activitatea căilor senzoriale, ai căror receptori sunt stimulați în același timp. Lucrul acesta a fost demonstrat pentru văz, auz, miros și pipăit.“⁹

Așa încât inhibiția despre care vorbește doctorul Henrotte se produce nu atunci când pisica stă liniștită la pândă, ci dimpotrivă, în momentul extrem de scurt al excitației, atunci când unul dintre simțurile ei este pus în stare de alertă, adică exact în clipa în care ea iese din starea de repaos nervos. Atâta vreme cât pisica pân-dește, nu numai că nici unul dintre simțurile sale nu este inhibat, ci, din contră, abia atunci simțurile ei se află în punctul cel mai înalt al disponibilității lor.

La animal, e vorba de un organ de simț care, prin formațiunea reticulară și aflându-se la cel mai înalt grad al excitației, ocultează acțiunea celorlalte organe. La yoghin și la mistic în general, nu există nici o excitație, nici o percepție senzorială, de nici un fel, cortexul se află în stare de veghe, însă complet relaxat. Pe scurt, nu există nici un raport obiectiv care să poată fi decelat între cele două fenomene, iar tot ceea ce e decelabil în acest sens contrazice ipoteza respectivă. Ceva mai departe, vom vedea chiar că misticul în aparență surd, orb și complet insensibil poate foarte bine, dacă trebuie și când trebuie, să audă, să vadă, să simtă fără a ieși din starea sa.

Ce rezultă din datele oferite de electroencefalografie

- 1) Dacă fenomenul lui Isakower există¹⁰, el se produce în momentul adormirii. EEG-ul specific fazei de adormire la adult și cel corespunzător de la sugar sunt bine cunoscute. La adult, este vorba de un traseu care se dezvoltă plecând de la ritmul alfa. Or, ritmul alfa nu există la sugar. Ritmul alfa nu apare decât pe măsură ce stările de veghe atentă și de veghe relaxată ajung să se diferențieze. Această diferențiere nu se produce decât în cursul copilăriei. Ritmul alfa din timpul pubertății e deja bine cunoscut, însă el nu este încă acela al vârstei adulte: „El

rămâne încă neregulat și variază de la un moment la altul“ (L. Rimbaud).

Starea electrică a creierului adult în momentul adormirii, ca și în oricare alt moment, nu reproduce ceea ce se observă la creierul sugarului. Asemănările care pot fi constatate (ritmul theta, de exemplu) sunt întotdeauna parțiale și limitate, acoperind stări funcționale diferite.

Creierul adultului a operat o triere a diverselor stări care se observă existând în mod nediferențiat la creierul sugarului. Această triere nu este doar rezultatul unei operațiuni de învățare: ea e produsul unei evoluții organice – procesul de maturare.

Creierul sugarului nu este doar un creier needucat: el este, din punct de vedere fiziologic, diferit de acela al adultului. „Studiile recente efectuate cu radiotrasoare au arătat că, pentru hipocamp cel puțin, în bulbul olfactiv și în cortexul cerebelului, 80 sau 90% din neuroni se formează după naștere¹¹ (...). Dovada definitivă a faptului că comportamentul nou-născutului nu necesită sprijinul nici unei gândiri (*mind*), și nu are nevoie nici măcar de un creier, decurge din aceea că reflexele și comportamentele copiilor născuți fără creier sunt identice cu cele ale copiilor normali.“¹²

2) Chiar admitând că fenomenul lui Isakower există și că el este o regresie la vârsta suptului (dezbattere pe care trebuie să o lăsăm în seama neuro-fiziologilor, care nu par prea grăbiți să ia în considerare pretensele regresii ale adultului la sus-numita perioadă), electroencefalografia ascezei nu înregistrează traseele specifice momentului adormirii. Ea nu înregistrează nici „bufeurile de somn“ (*spindle-bursts*), nici apariția ritmurilor delta. Nu înregistrează decât un alfa care e, adesea, foarte lent (de la 8 la 9 cicluri/secundă).

3) Ritmul alfa al meditației ascetice nu este asemănător cu ritmul alfa al stării de veghe relaxate decât în măsura în care această meditație este superficială. Sau, dacă vreți, există în timpul meditației o variabilă ce poate fi măsurată la EEG și care reprezintă extinderea progresivă a ritmului alfa de la regiunea occipitală la ansamblul creierului.

- 4) Principala diferență dintre ritmul alfa al ascezei și acela obișnuit este că primul poate rezista tuturor stimulilor senzoriali, lucru ce nu se observă niciodată la creierul aflat în vreuna din stările lui obișnuite.
- 5) Această rezistență nu are nimic comun cu reflexele de inhibiție selectivă studiate de Galambos și de alții. Inhibiția senzorială selectivă ce poate fi observată la pisică, de pildă, este mecanismul unui reflex normal, transmis prin niște fibre specializate, pe care fiziologii le-au localizat și cărora ei le cunosc bine proprietățile și parcursul. Ea poate fi provocată în laborator prin stimularea electrică a unor puncte anume alese ale formațiunii reticulare. Se constată atunci că, în funcție de punctele stimulate, o cale senzorială sau alta este blocată¹³.
- Faptul că acest reflex e declanșat de formațiunea reticulară, care joacă un rol esențial în cadrul stării de veghe atentă, confirmă pe cale experimentală ceea ce ne arată studierea animalului în cadrul condițiilor sale naturale de viață, și anume că inhibiția senzorială selectivă apare la acesta în stările de hiperexcitație, adică exact în cazul stărilor nervoase (și de conștiință) ce sunt diametral opuse acelorora în care se manifestă inhibiția senzorială a ascezei.

EEG-ul animalului aflat în stare de inhibiție senzorială selectivă confirmă, de asemenea, faptul că aceasta e declanșată de reacția de inhibiție specifică stării de veghe atentă, excitării nervoase. Când animalul se află în starea de veghe relaxată, nu numai că nici o inhibiție senzorială nu se manifestă la el, ci, din contră, experiența arată că tocmai atunci simțurile sale dovedesc o maximă receptivitate: el se află la pândă.

Misticismul și maladiile nervoase

Starea nervoasă observată în timpul meditației ascetice (nu mă refer deocamdată decât la starea nervoasă) este deci o stare

aparte, specifică, pe care este cu totul în zadar să o explici fie prin resurgența stărilor anterioare asemănătoare ei (nu există așa ceva), fie prin intermediul unor comparații cu sistemul nervos al animalelor având o fiziologie diferită.

Dar încă o ipoteză trebuie luată în seamă: această stare, care nu se întâlnește nici în cursul creșterii, nici la omul adult normal, oare n-ar putea fi pur și simplu de natură patologică, așadar, o maladie comportamentală?

Se știe că EEG-ul este unul dintre cele mai importante instrumente de diagnosticare a tulburărilor nervoase. În hemoragia cerebrală, de pildă, el permite localizarea hematomului (sunt înregistrate unde lente); maladia lui Alzheimer poate fi recunoscută, printre altele, și prin dispariția ritmului alfa etc. N-ar fi oare posibil ca anumiți indivizi să sufere de o anomalie nervoasă de natură patologică, manifestată prin „extaze” însoțite de toate caracteristicile electroencefalografice pe care le-am analizat mai sus?

Voi avea de examinat această ipoteză de-a lungul întregii acestei cărți și din multiple puncte de vedere. Că misticii sunt de fapt niște bolnavi mintal e un lucru care a fost spus și răspuns în toate felurile posibile.

Boala de care ei ar suferi ar fi însă, trebuie să recunoaștem, o boală cam ciudată. Ea s-ar supune voinței subiectului respectiv. Ea l-ar elibera de orice fel de durere sau, poate și mai bine încă, i-ar oferi putința de a stăpâni durerea. Ea ar face să crească puterea libertății noastre. Ar înzestra trupul cu o rezistență sporită. Ar subjuga orice frică și, în primul rând, pe aceea de moarte. Da, ciudată boală, într-adevăr, aceasta, al cărei virus am fi extrem de inspirați dacă l-am descoperi cât mai curând.

Cu toate acestea, asemenea obiecții de bun-simț nu sunt reținute în fața principiului de economie a gândirii, așa precum acesta se obișnuiește a fi aplicat în cazul fenomenelor incomode.

Căci, cum am văzut, e mai puțin incomod să nu privești mai îndeaproape fenomenele și să le substitui un simulacru edulcorat,

dacă, printr-un asemenea artificiu, te poți scuti de truda ce o necesită un surplus de reflecție.

Principiul minimei acțiuni nu este doar în mecanică unul dintre principiile de bază: și în psihologie, sub numele de „lene“, el e, dacă putem spune așa, motorul tuturor lucrurilor. Dacă am putea, așadar, arăta că experiența mistică este una morbidă, am avea în acest fel o demonstrație foarte economică. Așa cum am mai spus-o, această ipoteză a fost de nenumărate ori abordată. Pentru a nu pomeni decât câțiva autori: Murisier, Janet, Freud, Menninger, Fischer, Wapnick¹⁴ au făcut apropieri între stările morbide și experiențele mistice.

Aceste apropieri uneori se impun. De pildă, am putea constata faptul că indiferența anumitor schizofrenici față de durere se aseamănă mult cu aceea pe care o putem observa la mistici¹⁵.

În studiul lor deja citat, Prince și Savage sugerau, în 1966, ca electroencefalogramele acestor schizofrenici să fie confruntate cu celea ale mysticilor. Lucru care cu siguranță va fi făcut într-o bună zi dacă ținem seama de pasiunile stârnite de mișcarea antipsihiatrică¹⁶ și de voga tehnicilor zen sau yoga. Dar cercetările întreprinse începând din 1966 sunt deja suficiente, cum vom vedea, ca să arătăm că schizofrenia și strile mistice sunt, fie și numai la nivel fiziologic, două fenomene diferite.

În 1967, M.A. Cowen pune la punct, la Upstate Medical Center (Syracuse, New York), o tehnică originală de explorare electrică a creierului, cunoscută de atunci încolo sub numele de TCDC (*Transcephalic Direct Current*) și constând în măsurarea variațiunilor lente de potențial dintre anumite vene din zona frontală și cea occipitală¹⁷. Această nouă tehnică s-a dovedit a fi foarte semnificativă și utilă în diagnosticarea schizofreniei: „Există cel puțin cinci anomalii de potențial TCDC care îi deosebesc pe schizofrenici de ceilalți pacienți, normali sau non-schizofrenici“¹⁸. În afară de aceste anomalii, se constată diferențieri suplimentare ale TCDC-ului când sunt studiate reacțiile electrice la anumite droguri. Și, ceea ce este poate și mai interesant, două

substanțe presupuse a fi „schizogene“, bufotenina și DMPEA-ul, provoacă variațiuni însemnate ale TCDC-ului.

Rezultatele lui Cowen și ale echipei sale tind, așadar, să arate că schizofrenia este o boală cu simptome obiective, detectabile și măsurabile, chiar dacă (lucru ce rămâne a fi dezbătut între „psihiatri“ și „antipsihiatri“) această boală e provocată de o societate alienantă.

Electroencefalografia confirmă observațiile făcute cu TCDC, după cum a arătat T.M. Itil în 1970, la Universitatea din Missouri¹⁹. Fără să detaliem precauțiile experimentale luate de Itil și colaboratorii lui (perfect conștienți de importanța cercetărilor lor în disputa cu antipsihiatria), să precizăm că, pentru stabilirea comparațiilor, ei au examinat diferențele existente între schizofrenicii halucinați și nehalucinați, drogați și nedrogați, precum și pe acelea existente față de oamenii „normali“. În toate cazurile, analiza lor arată că EEG-ul schizofrenicilor prezintă anumite particularități, care sunt simptomele electrice ale schizofreniei.

Oricare ar fi deci cauzele schizofreniei, ea este o boală care are simptomele ei electrice și farmacologice obiective. Aceste simptome sunt foarte slabe, dar permanente și ireversibile în timpul bolii (după cum o arată statisticile). Nu există o „stare schizofrenică“ în care am putea intra și din care am putea apoi ieși după voie. În speță, aspectul chimic al acestor simptome exclude posibilitatea de a deveni schizofrenic și de a înceta de a mai fi astfel printr-o hotărâre instantanee, așa cum se întâmplă în cazul stărilor mistice.

Totuși, să nu reținem din aceste cercetări decât esențialul. Să presupunem că detaliile mai lasă încă loc discutării lor (nu le-am văzut, de altfel, nicăieri contestate). Rămâne atunci, cel puțin, ideea că schizofrenic nu este cine vrea. Când cineva devine schizofrenic, aceasta înseamnă pentru el începutul unui „lung drum“ de străbătut – după expresia lui Laing. Ești schizofrenic sau nu ești.

Pe de altă parte, statisticile arată că boala are un pronunțat caracter ereditar. Când un schizofrenic are un frate geamăn, acesta din urmă este și el, în 80% din cazuri, schizofrenic (dacă e un geamăn adevărat) și în 13% din cazuri, dacă este un fals geamăn²⁰.

Dacă stările mistice au într-adevăr ceva comun cu schizofrenia²¹, nu prea vedem atunci cum am putea să conciliem aceste fapte cu rezultatele obținute de Robert Keith Wallace și Herbert Benson la Universitatea Harvard. Acești doi cercetători au vrut să afle dacă se semnalează ceva deosebit atunci când niște persoane oarecare încep să practice metodele ascetice. Experiențele lor sunt cu atât mai remarcabile, cu cât nu numai că toți cei treizeci și șase de subiecți analizați de ei erau oameni absolut obișnuiți (douăzeci și opt de bărbați și opt femei, cu o vârstă variind între 17 și 41 de ani), dar însăși metoda utilizată de către acești ucenici într-ale ascezei era una ca oricare alta, în speță „meditația transcendentală“ (pretinsă a fi astfel), un fel de *hatha yoga* după moda americană.

Hatha yoga este o metodă serioasă, și e de crezut că avatarul ei californian mai păstrează ceva din ea, pentru că experiențele lui Wallace și Benson sunt extrem de convingătoare.

Ritmul alfa lent apare la subiecții studiați, ca de obicei în astfel de cazuri, deși aici el e însoțit și de un pic de theta. Ritmul cardiac se reduce în medie cu trei bătăi pe minut. Reflexul psihogalvanic (rezistența pielii la trecerea unui curent electric) crește, ceea ce constituie un semn de calmare a stărilor emoționale²². Concentrația de acizi lactici din sânge scade de patru ori mai repede decât în timpul odihnei obișnuite (acidul lactic sangvin este un efect al oboselii musculare). Consumul de oxigen se reduce cu 16% în câteva minute, în vreme ce, după patru sau cinci ore de somn, el nu scade decât cu aproximativ 8%. Cantitatea de bioxid de carbon eliminată scade în paralel și ea.

Toate aceste semne ce apar în timpul „meditației“ de tip *hatha yoga* indică o stare de odihnă foarte profundă, mai profundă decât orice fel de odihnă naturală, inclusiv somnul.

Manifestările cele mai remarcabile sunt augmentarea reflexului psihogalvanic, încetinirea ritmului cardiac și, mai ales, scăderea spectaculoasă a componentelor lactice din sânge: toate acestea constituie, într-adevăr, dovezi ale existenței, dincolo de limitele odihnei obișnuite a trupului, a unei stări de pace lăuntrică, pe

care cei doi autori o definesc pe bună dreptate ca fiind inversul anxietății. Anxietatea a fost studiată în amănunțime de Cattell și Scheier²³.

Între alte semne ale prezenței sale, excesul de acid lactic din sânge pare a fi un element într-atât de hotărâtor, încât, ca buni americani pragmatici ce se aflau, cei doi cercetători au recomandat introducerea „meditației transcendente“ în spitale, ca tehnică de „supra-odihnă“ în tratarea maladiilor cardio-vasculare și a tulburărilor psihosomatice.

Aparent, suntem destul de departe de mistică și chiar de simpla experiență interioară. Să reamintim însă că, de secole (în fapt, dintotdeauna), se folosește ca argument faptul că mărturia misticilor este inefabilă, incomprehensibilă și incontrollabilă; aceasta, cu scopul de a o aseptiza, reducând-o la oricare alt fenomen inofensiv din punct de vedere intelectual: reverie, regresie infantilă, maladie mentală, glisare spre animalitate. Dar întrebarea era: sunt oare aceste interpretări compatibile cu faptele pe care le-a putut stabili știința? Răspunsul este: categoric *nu*.

Ceea ce se petrece în creier în timpul practicilor ascetice puțin mai avansate nu e niciodată observabil nici la sugar, nici la bolnavul mintal – oricare ar fi maladia mentală de care acesta suferă – nici la animal și nici la omul normal, în absența practicilor apropiate.

Spun că nu e niciodată observabil (și nu doar observat), deoarece datele înregistrate de aparate în timpul experienței mistice implică o stare fiziologică ce nu este nici aceea a sugarului (absente fiind, în cazul său, atât ritmul alfa, cât și stările diferențiate, lucru datorat imaturității lui anatomice), nici aceea a vreunui bolnav mintal (căci o boală care apare și dispare la simpla dorință a bolnavului n-ar mai fi o boală, deoarece atunci n-ar ține decât de „bolnav“ ca să scape de ea; boala este o stare de care *suferi*, pe care o *suporti*), nici aceea a vreunui animal, oricare ar fi acesta (căci ar trebui ca el să aibă o fiziologie umană, iar în acest caz ar fi om, și nu animal), nici ceea a omului

normal în absența practicilor apropiate (deoarece starea observată este tocmai o modificare a stării normale). Ne găsim aici înaintea unui caz aproape excepțional de imposibilitate demonstrată²⁴. Este o imposibilitate de același tip precum aceea, de pildă, de a găsi cuvântul „vineri“ pe lista cuprinzând lunile anului, în franțuzește, ori litera „theta“ în alfabetul latin.

Rămâne de definit ce anume înțelegem prin aceste practici „apropiate“, adică susceptibile de a face să apară stările fiziologice care se manifestă în timpul experienței mistice.

Într-adevăr, observația ne demonstrează că practicile ascetice produc aceste stări. Dar lucrul acesta nu implică nicidecum că ele ar fi singurul mijloc de a obține producerea aceluiași efect. Sunt multe drumuri care duc la Roma. Pentru a intra în starea de *repaos nervos*, te poți relaxa, de pildă. Se mai poate de asemenea (deși efectele secundare nu sunt aceleași!) să iei barbiturice sau orice fel de drog *ad hoc*. În ceea ce privește experiența mistică, se știe că astfel de căi „directe“ sunt propovăduite de către profeții drogului²⁵. Cred că nu este aici locul să examinăm ceea ce ne propun ei, iar aceasta dintr-un motiv extrem de limpede: efectul drogului nu este reversibil: ești liber (prima oară) să te droghezi. Dar, mai apoi, nu mai poți renunța în mod liber la drog. Or, experiența mistică este o supremă afirmare a voinței și libertății. Această libertate și această voință sunt cele două componente fundamentale ale ei. Ele constituie exigența ei prealabilă. Presupunând chiar că nu se reține din experiența mistică decât utilizarea ei medicală – așa cum propun Benson și Wallace –, doctorii sunt cei cărora le revine sarcina de a spune în ce măsură a obține anumite rezultate printr-o decizie a voinței sau prin ingerare de otrăvuri sunt lucruri echivalente, în ce măsură este totuna ca bolnavul să fie liber sau nu de a ieși din starea provocată de cura sa.

Căci efectul unui drog durează până la eliminarea lui din centrul nervos asupra cărora acționează. Drogatul nu este liber să pună capăt stării al cărei obiect a devenit și, cel mai adesea, nu e liber nici măcar să vrea a-i pune capăt. Drogul nu imită, așadar, principalele efecte ale ascezei. Și nu mai e necesar să vedem

dacă el imită ceva, deoarece acel ceva, oricum, n-ar constitui esențialul ascezei și n-ar putea să intereseze decât spitalele. Dacă el imită ceva din experiența ascezei, nu e vorba de ceea ce e cel mai caracteristic acesteia: LSD-ul, de pildă, provoacă o diminuare a ritmurilor alfa și o creștere a ritmurilor rapide (de 40 de perioade) și a ritmurilor lente (de mai puțin de 3 perioade)²⁶.

Mașina de meditat

Mai interesante de examinat sunt așa-numitele tehnici de *biofeedback*, studiate mai ales în cadrul faimosului Veteran Administration Hospital din Sepulveda, California, dar cam date uitării acum, în 1986.

Pentru a practica *biofeedback*-ul, vă montați electrozii EEG-ului pe cap și începeți să meditați menținându-vă privirea pe acele aparatului încât, susțin adepții, să reintroduceți în creier, prin mijlocirea conștiinței, efectul ritmului alfa produs de creierul dumneavoastră: acesta este *feedback*-ul. Ar exista, de asemenea, și un *feedback* mai direct, atunci când undele alfa, amplificate de un aparat *ad hoc*, ar fi retransmise direct la creier prin niște electrozi de retur.

Aceste tentative păcătuiesc printr-o clasică eroare metodologică. Se crede că necunoscutul e explicat prin cunoscut, iar complexul prin elementar, atunci când se constată identitatea unei părți minore a necunoscutului cu un fapt cunoscut. E ca și cum, din faptul că motoarele cu pistoane sunt făcute, ca și cratițele, din oțel, s-ar trage concluzia că aceste două accesorii sunt identice.

Totuși, merită să reflectăm asupra acestei tehnici. Neajunsul ei provine din confuzia ce se face între tot și parte, esențial și accesoriu, cauză și efect. Să presupunem că un *bricoleur* mai la curent cu ansamblul corelațiilor fizice ale misticismului reușește să construiască un dispozitiv capabil de a crea toate aceste corelații. Ce s-ar întâmpla atunci? Pentru a atinge suprema serenitate a

bonzesei vietnameze, cu frumosul ei chip impasibil în mijlocul flăcărilor, ar ajunge oare să ne bransăm la acest dispozitiv și să apăsăm pe un buton?

Astfel pusă, chestiunea e, deocamdată, pur speculativă. Să admitem că toate corelațiile fizice prezente în creierul lui Platon, pe când acesta scria *Timaios*, ar fi cunoscute și reproductibile: ar ajunge oare atunci să le reproduc în mod artificial în creierul meu pentru ca să trăiesc și eu, în mod subiectiv, ceea ce a trăit Platon în momentul de culme al genialității sale? Sunt înclinat să cred că, pentru a concepe și realiza o mașină presupusă a fi capabilă să reproducă gândirea lui Platon, ar trebui să fii mult superior lui Platon, riscând, altminteri, să nu-l poți egala²⁷.

Putem însă limita problema, fără a-i scădea cu nimic din interes: nu vom putea oare, într-o bună zi, să reproducem în mod artificial măcar câteva corelații fizice interesante ale activității mistice?

Aici cred că e prudent să nu mai dăm nici un răspuns. Există precedente. După propria mărturie, Balzac n-ar fi creat nicio dată *Comedia umană* fără stimulul pe care i-l oferea cafeaua. E adevărat că fără cafea, el ar fi făcut poate altceva, încă și mai mareț. Am băut și eu multă cafea, dar fără a putea scrie vreo dată, din această pricină, *Père Goriot*. Totuși, autorul *Comediei umane* (ceea ce nu e puțin lucru) declară că opera sa s-a născut, într-o anume măsură, dintr-un adjuvant artificial. Lucrul acesta dă de gândit. Tentativa *biofeedback*-ului nu este absurdă atunci când vizează obiectivul limitat al câtorva stimulări fizice. Iar actualul ei eșec ne pune în gardă în privința a două erori pe care o carte ca aceasta le poate face: aceea de a confunda aparențele observabile, sau chiar o parte a lor, cu realitatea; și aceea de a ajunge în mod abuziv de la aparențe la ipoteze. Până acum vreo cincisprezece ani, pentru a „explica“ faptul mistic, se putea afirma fără teamă aproape orice, și am văzut că o asemenea ocazie n-a fost ratată. Mulțumită cercetătorilor, dispunem acum de un tablou experimental, de o „simpatomatologie“. Nu mai putem afirma orice.

Epuizează însă acest tablou experimental realitatea? Se reduce oare întreaga mistică doar la faptele observate până acum în laborator?

Dacă ar fi așa, ar fi vorba de o descoperire foarte recentă. Nu s-ar fi vorbit niciodată despre ea până în vremea experiențelor pe care le-am amintit, deoarece aceste fapte demonstrate de fiziologi ar fi rămas, până la ei, ignorate. Dacă întreaga mistică s-ar reduce la niște modificări ale metabolismului, ale compoziției sângelui și activității electrice a creierului, atunci nimeni, niciodată, până în secolul XX, nu i-ar fi bănuț existenta.

Iar dacă egiptenii, indienii, vechii perși sau grecii din vremea lui Xenofan și Pitagora aveau deja misticii lor, trebuie ca acest lucru să fi fost văzut într-alt fel decât prin recurgerea la electroencefalografie.

Și, evident, așa este. În tabelul clasic al fenomenelor mistice ale tuturor religiilor, fie acestea străvechi sau moderne, acele fenomene pe care fiziologii nu le-au putut studia până acum corespund doar începutului de drum al unei lungi călătorii bine cunoscute maestrilor ascezei, doar primilor pași a ceea ce Tereza din Avila numește „calea perfecțiunii”²⁸. Acestor maestri ai ascezei, stările de „meditație” de genul celor studiate de Benson și Wallace le sunt foarte cunoscute (deși ei nu au știut niciodată nimic despre ritmurile alfa sau despre acidul lactic sangvin). Le par de o extremă banalitate. Ei ne învață că adevărata mistică începe cu mult mai departe și, în viața ascetului, mult mai târziu, la capătul unei perioade de îndelungată răbdare și de mari eforturi care, uneori, durează o viață întreagă și care fac cu totul rizibil aparatul cu buton de meditat în oraș.

CAPITOLUL III

De la durere la extaz

Transcendentă sau nu, experiența la care aspiră misticul este o experiență interioară. Este un act al gândirii, o stare a minții. Iată de ce asceza comportă în primul rând o activitate psihologică în întregime aparte. Toate activitățile fizice care o însoțesc nu au alt aspect decât acela de a acționa asupra gândirii: „Îngenuncheați și veți crede“. Teologii catolici numesc această activitate a gândirii, activitate ce pregătește insul în vederea unirii mistice, „oratio“. Ei disting în cadrul ei patru paliere, eșalonate într-o ordine crescătoare și corespunzătoare activităților care pot fi observate atunci când se urmărește modul de viață al oricărei comunități religioase.

Primul palier este acela al rugăciunii spuse cu voce tare. Îmi aminesc că am asistat odată la oficierea slujbei în sânul comunității de la Saint-Jean-Baptiste-de-La-Salle. Erau acolo vreo douăzeci de călugări așezați față-n față, pe ambele laturi ale corului. Versetele latine alternau de la un șir de strane la altul, emise de niște voci grave în profunda reverberare a capelei. Din când în când, o parte a slujbei era cântată sau chiar recitată-n picioare, însoțită de semnul crucii sau de înclinări ale bustului, conform unui ritual pe care fiecare îl știa pe de rost, fără ca nici cea mai mică ezitare să vină vreodată să distragă spiritul din acea înlănțuire

de gesturi și psalmodieri în care, odată slujba începută, el se găsea prins.

Priveam această străveche scenă din umbra unei arcade superioare, gândindu-mă la toate locurile și la toate epocile în care, de când există viața monastică, oamenii fac așa. Mă gândeam la ultimii pitagoreici care recitau *Versurile de aur* sau la acea ceremonie, atât de asemănătoare acesteia, la care asistasem cândva în sânul unei comunități hinduse. Și, nu știu de ce, aplecându-mă spre ghidul meu, l-am întrebat dacă era sigur că toți acești frați, ce se dedicaseră misiunii de a ține lecții copiilor de-o șchioapă, înțelegeau cu-adevărat această frumoasă latină bisericească. După un moment de tăcere, ghidul îmi spuse: „Nu știți oare că *nici unul dintre ei nu o înțelege*? Nu știți că fondatorul ordinului lor, pentru a fi sigur că ei nu vor preda niciodată decât copiilor, le-a interzis să cunoască latina? Desigur, au o oarecare idee despre ceea ce spun, căci toate aceste texte sunt cunoscute. Dar nici unul, cred, nu înțelege textul“.

Și cum, stupefiat, tăceam, mi-a spus cam așa:

„Cuvântul poate fi folosit în mai multe feluri decât credeți dumneavoastră. El nu este numai un semn. Omul e mai complicat decât își închipuie cei care își petrec viața pălăvrăgind, care nu meditează niciodată, care nu se roagă niciodată, care nu sunt obișnuiți să gândească întâi de toate înaintea martorului lăuntric care e indiferent în fața plevuștei de cuvinte. La ce vă folosește cuvântul, vouă, oamenilor veacului? La a vă exprima gândurile și, eventual, la a vi le ascunde, cum spunea Talleyrand. Însă omul cel lăuntric, care nu încetează nicicând a gândi în fața Dumnezeului său, nu are nimic de exprimat și nimic de ascuns. Celui care este întotdeauna prezent în adâncul inimii, n-ai nimic a-i spune în cuvinte și nimic a-i ascunde.

– Dar, în acest caz, i-am zis, de ce să mai vorbești?

– Ei nu vorbesc. Ei se roagă.“

În toate religiile, au existat și continuă să existe rugăciuni incomprehensibile. *Versurile de aur*, pe care fiecare pitagoreic le

spunea dimineța și seara, sunt, în bună parte, impenetrabile la lectură, deși sensul lor e cunoscut grație comentariului scris, la o mie de ani după Pitagora¹, de Hieracles. Cei dintâi creștini i-au văzut, de altfel, pe pitagoreici rugându-se.

La fel, religiile babiloniene au utilizat, vreme de multe secole, texte scrise în limba epopeii lui Ghilgameș, limbă de multă vreme uitată. În India, sanscrita rugăciunilor vedice nu este înțeleasă decât de cărturari. Egiptul Ptolemeilor nu mai înțelegea străvechile ritualuri, păstrate cu pioșenie.

Fratele Jean des Entommeures (imaginat de către Rabelais, care nu era deloc un bun călugăr) își bătea joc de incompreensibilele psalmodieri ale confrăților săi. Biserica modernă, francizându-și riturile, l-a recuperat pe nerușinatul călugăr. Nu-mi revine mie sarcina de a spune dacă ea a procedat bine. Biserica tradițională încuraja rugăciunile vocale monotone, înțelese sau nu, de genul mătăniilor.

Să reamintim că mătăniile sunt un fel de colier făcut din bobite înșirate pe un fir, bobite care sunt trecute rând pe rând printre degete, spunându-se anumite rugăciuni. Mătăniile obișnuite ale catolicilor comportă cinci serii a câte zece bobite, separate de una mai mare. La fiecare bobită, credinciosul spune câte un *Ave Maria*. După zece *Ave*, el spune un *Gloria Patri*, apoi un *Pater*; după care începe următoarea serie de zece bobite, până la cea de a cincea serie. O serie de trei mătănii se numește *rozariu*. Anumite mătănii mai lungi, numite, de asemenea, *rozarii*, au cincisprezece serii de câte zece bobite. Să spui un *rozariu* înseamnă, așadar, să repeți de o sută cincizeci de ori un *Ave Maria*! E ușor să o faci pe fratele Jean în privința acestor monotone repetiții, mai ales dacă analizăm un *Ave Maria* în termeni de informatică: evaluată astfel, respectiva cantitate de informație conținută de un *Ave* e, cu siguranță, infimă. Ce anume poate aduce în plus operațiunea aceasta, prin care spiritul revine neîncetat asupra câtorva teme infinit de simple?

Cu toate acestea, se cuvine să fim precauți. Mari spirite, pe care prudența ne invită să le tratăm cu atenție, și-au petrecut

ani din viață rugându-se astfel. Bossuet și Fénelon, de pildă, se rugau în felul acesta. Racine, spre bătrânețe, pe vremea când scris *Athalie*, se ruga și el tot așa. La fel obișnuia să se roage și Pascal, la fel și Mallebranche. Și, ceea ce este poate și mai interesant, Renan, seminarist, practica și el același fel de rugăciune; nu era, pe atunci, mai puțin inteligent: pur și simplu, avea alte idei.

Trebuie ca acestui fapt să i se dea o explicație, și o explicație care să nu fie una simplistă, cu atât mai multe, cu cât am putea înmulți exemplele luate din sfera altor religii și din alte timpuri: mătăniile există și în Răsărit.

Cât privește religiile, acestea justifică rugăciunea vocală incomprehensibilă sau monotonă (ori pe amândouă) prin necesitatea de a-ți deschide spiritul și inima acțiunii grației divine, de a te smeri înaintea lui Dumnezeu, de a favoriza meditația asupra sfintelor taine etc. Observatorului exterior îi este imposibil să sesizeze în mod natural aceste realități transcendente – presupunând că ele există într-adevăr. Se poate spune că, prin definiție, el nu le poate observa, deoarece nu poate să vadă decât ceea ce e natural. Adică – în cazul în care ele sunt într-adevăr reale – nu le vede deloc, la fel cum nu le-ar vedea nici dacă ele n-ar exista. El nu are, așadar, dreptul de a le nega sau a le certifica existența, la fel după cum nici un observator aflat pe Lună nu are dreptul de a tăgădui existența ierbii câmpiilor terestre (comparația e a lui Pascal).

În schimb, el poate studia efectele obiective produse de o rostire monotonă.

Aceste efecte sunt deja descrise de către filozoful și psihologul indian Patanjali în ale sale *Comentarii la yoga (yogasutra)*, care datează din secolul al V-lea d.Hr., dar care invocă o tradiție existentă încă de pe vremea *Mahâbharatei*, adică de cel puțin patru sau cinci secole față de momentul în care scria Patanjali²: „Yoga vizează, prin diferitele sale practici (printre care și rostirea monotonă), oprirea totală a tuturor modificărilor

(*vrittis*) gândirii“. E vorba deci de suspendarea oricărei activități psihice.

„De îndată ce fie și cel mai mic val se produce în mental“, scrie și Swâmi Siddheswarânanda, „apare și multiplicitatea.“³ Tocmai această multiplicitate trebuie făcută să dispară, însă nu, precizează el, prin atrofierea spiritului și nici făcându-l să cadă într-un somn adânc, ci oprind orice „mentație“, orice activitate discursivă.

Pentru a descrie acest procedeu, catolicii și hindușii se folosesc de expresii diferite, dar a căror diferență lasă să se înțeleagă mai bine despre ce vorbesc atât unii, cât și alții. Pentru credinciosul creștin e vorba de „a-și domina orice tendință de distragere a atenției“⁴. Pentru hinduși, de „a suprima fluctuațiile mentalului“. Părțile proaste ale acestui demers sunt, dacă putem zice așa, identice. Diferențele dintre ele vor apărea atunci când vom vedea ce anume înlocuiește, după părerea atât a unora, cât și a celorlalți, aceste „fluctuații“, aceste „modificări“ ale stărilor de conștiință și aceste „abolite distrageri ale atenției“. Să reținem, pentru moment, faptul că rugăciunea vocală a catolicilor, ca și practicile preliminare din yoga, pregătesc spiritul în vederea unei meditații purificate de orice fel de distragere a atenției.

Cel de-al doilea palier este, după catolici, o „meditație metodică“ asupra temelor legate de dogme. Se recomandă, de altfel, ca mățăniile să fie spuse meditându-se la o sfântă taină. Cărți anume specializate vin să propună aceste teme și aceste mistere într-o ordine stabilită, în așa fel încât ele să se succedă pe măsură ce sunt spuse zecile de *Ave*.

La școala unde mi-am făcut o parte din studii, luna mai, numită luna Mariei, era jalonată în fiecare seară înaintea cinei de rugăciunile colective ale mățăniilor. Înaintea fiecărei serii de câte zece rugăciuni, părintele care conducea acest exercițiu ne dădea să medităm asupra unui „mister“. Existau mistere dureroase, mistere vesele, mistere glorioase. Nu vreau să zic prin aceasta că gândurile noastre mențineau încontinuu acea direcție. Dar o asemenea mecanică era, indiscutabil, eficace. Oricare ar fi explicația,

păstrez din acele „luni ale Mariei“ niște amintiri care nu pot fi comparate cu nimic. În umbra capelei unde ședeam îngenunchați, vocile noastre se înălțau la unison, ca un val înspre altarul luminat de lumânări... Nu știam prea bine la ce ne gândeam în acele momente, dar la ceva ne gândeam cu intensitate. Este oare *intensitate* cuvântul potrivit? Acolo, în umbră, nu mai eram cu toții decât o singură voce și un singur gând, informulabil, fluent, deschis necunoscutului. În timp ce în viața de zi cu zi nu știm niciodată, cum zice Voltaire, la ce ne vom gândi în următoarele trei minute, acolo, într-un anume fel, știam deja, la fel precum cel care e prins într-o mulțime își dă seama unde se îndreaptă mulțimea aceea, deși nu știe încotro îl poartă ea. Dar lucrul acesta nu era, cred, efectul unei gândiri colective. Fiecare era singur. Eu, cel puțin, așa eram. Însă mașinăria, mergând mereu înainte, făcea să-mi dispară mecanismele interioare, eliberându-mă de ele, așa cum se eliberează apa atunci când vasul se sparge. Evocând aceste îndepărtate seri de altădată, amintirea unei anumite stări atunci întrevăzute îmi revine în minte: un fel de expansiune a eului meu invizibil, sentimentul de a mă descoperi, surpriza de a mă vedea și, poate, de a vedea în mine mai mult decât doar pe mine însumi.

Cel de-al treilea palier este descris de teologii catolici ca fiind acela în care obiectul meditației se simplifică, luând totodată amploare, și unde gândirea bazată pe raționament lasă puțin câte puțin, sau subit, locul iubirii: ei numesc aceasta „rugăciunea afectivă“.

Să nu uităm că aceste paliere succesive sunt cele ale unei metode și că metoda vizează a te învăța cum să-ți poți controla după voie anumite stări lăuntrice. Cel îndelung inițiat în practicarea acestei metode ajunge puțin câte puțin la stăpânire de sine, însă atât cât, ne precizează teologii, îi este omului cu puțință să realizeze o astfel de metamorfozare. Viața monastică sau pur și simplu cucernică îi oferă oricărui om care o practică puțința de a se pune oricând voiește în aceste stări lăuntrice. Aici, cred, putem

începe să ne dăm seama în ce anume constă asceza. Căci de unde vine această cunoaștere a metodei? A trebuit ca, mai întâi, să fie descoperită existența acestor diferite stări lăuntrice, stări pentru care, în consecință, lipseau cuvintele care să le denumească. Apoi, au trebuit conștientizate procesele care conduc la aceste stări și care, poate, le creează. Abia atunci ar fi fost posibilă schițarea unei metode. Dar toate acestea presupun în prealabil o descoperire făcută în mod spontan. Starea pe care teologii o numesc rugăciune afectivă trebuie, deci, să ne fie, într-un anume fel, cunoscută fără s-o știm, precum o amintire în același timp vagă, tulburătoare și inefabilă.

Și cine ar putea pune acest lucru la îndoială? Dacă stă în puterea noastră de a nu fi distrați decât de ceea ce distrează pe toată lumea și de a face în toate, dacă vrem, ca și cum acest eu invizibil, despre care vorbeam mai adineauri, n-ar exista, în schimb, nu deținem încă – trebuie zis: slavă Domnului! – secretul de a suprima în noi ceea ce moda omite să mai vadă în acest eu. Omul etern răzbate uneori din omul cel trăitor în veac. Fie-mi permis ca, în acest context, să mai înfățișez încă o experiență personală.

În seara aceea, până la o oră târzie din noapte, mă cufundasem în lucru, încercând să rezolv o problemă dificilă; uitasem de trupul și de spiritul meu, îmi uitasem propria istorie, uitasem de derelicțiunea mea în imensitatea universului, nemaifiind decât încordarea unei gândiri care se concentra asupra sarcinii pe care o avea de îndeplinit.

La un moment dat, această sarcină, fără a înceta să-mi mobilizeze spiritul, îmi eliberă din strânsoarea ei trupul, care, găsindu-se a nu mai avea nimic de făcut și lăsat în voia automatismelor sale, se ridică fără să-mi dau seama și ieși în fața casei.

Deodată, în vreme ce, cu ochii ridicați spre cer, priveam stelele, spiritul meu se decontractă, dezlegându-se de problema care până atunci îl acaparase cu totul. Într-o clipă îmi reveni în minte tot ceea ce știam, impetuoasa izvodire a stelelor, sușul materiei spre viață, al vieții spre gândire, al necunoscutului spre necunoscut, al misterului spre mister, oceanul de durere și de

bucurie ce umple imensitatea cerului și, în sfârșit, eu, această picătură efemeră purtată de valuri împreună cu cei dragi care, în acel moment, dormeau în casă, îndărătul meu.

Însă în același timp în care aceste lucruri și ființe deveneau prezente în spiritul meu, toate sentimentele care, în circumstanțe obișnuite, pot emoționa un om, îmi izbucneau și ele în suflăt, făcând un singur tot, ca și cum aș fi resimțit simultan iubirea și speranța, teama și regretul, ardoarea tuturor ființelor și a tuturor timpurilor. Totul nu dură decât o clipă. Căzând din nou în mediocritatea vieții cotidiene, m-am dus să mă culc, nemai-păstrând înăuntrul spiritului meu acum despovărat și senin decât ecoul, parcă, al unei străvechi melodii cântate în depărtare de un copil.

Desigur, nu vreau să spun că aceasta ar fi o rugăciune afectivă. Conținutul rugăciunii afective descrise de către catolici trebuie să fie foarte diferit, deoarece ea survine prin încetinirea gândurilor pioase și prin transmutarea lor în sentimente. Putem însă presupune că starea pe care tocmai am descris-o mai sus, și pe care orice om a resimțit-o măcar o dată în viața sa, trebuie să se producă și în niște circumstanțe, precum și din niște principii, mai puțin profane. Dacă, în respectiva evocare, înlocuim munca printr-un ritual, stelele printr-unul din acele mistere pe care preabunii noștri preoți le propuneau, fără prea mare succes, meditației noastre, dacă, în fine, presupunem producerea unei aceleiași explozii interioare (acest punct din desfășurarea respectivului proces se realizează, prin forța lucrurilor, subit), atunci trebuie să obținem ceva foarte asemănător rugăciunii afective ori unei experiențe religioase, pe care textul ni l-a descris într-un mod identic.

Cel de-al patrulea palier a fost numit de către Sfânta Jeanne de Chantal „rugăciune a simplității“. Putem defini această stare ca fiind limita celei precedente: gândul se concentrează exclusiv asupra unei singure intuiții, care este în același timp o mișcare și un abandon interior total.

Sfântul Ioan al Crucii, în a sa *Flacăra vie*, scrie astfel:

„E vremea, atunci când nu-i mai stă în putință sufletului să se exprime prin acte discursive⁵, precum o făcea înainte cu de la sine putere, să se treacă de la meditație la contemplație (...). Odată ajunși aici, sufletul trebuie condus pe o cale total opusă aceleia pe care era făcut să o urmeze mai-nainte. Înainte i se dădea spre meditare un subiect, iar el se străduia să-l studieze; acu, trebuie să i se interzică și să fie oprit de a mai medita“.

Sfântul François de Sales, bun prieten cu Jeanne de Chantal, explică foarte bine, în lucrarea sa *Ghidul spiritual*, în ce fel recitarea oficiului divin în latinește de către călugărițele care nu știu latina duce la o astfel de stare: „Acelea“, zice el, „care nu înțeleg nimic (*în latinește*) pot să-și mențină pur și simplu mereu atenția la Dumnezeu, închinându-I-se cu mare dragoste, în vreme ce celălalt cor spune versetul, iar ele tac“.

Domesticirea simțurilor, cale spre fericire

Astfel se prezintă cele patru paliere succesive prin care ascutul catolic se pregătește pentru starea mistică.

Căci toate aceste demersuri interioare nu sunt decât o pregătire în vederea atingerii stării desăvârșite. Ele constituie doar disciplina psihologică pur omenească a ceea ce Simone Weil numește „așteptarea lui Dumnezeu“. Abia începând cu stadiul implicat de rugăciunea simplității începe să apară (dacă apare) misterioasa schimbare atribuită de către catolici intervenției divine. „Meditația“ yoghinilor și a autorilor anglo-saxoni este tocmai rugăciunea simplității, după cum putem constata citind aceste versete cum nu se poate mai clare ale cărții a VI-a din *Bhagavad-Gîta*:

„20. Atunci când gândirea se oprește, suspendată de practica yoga, și când înțeleptul privește Sinele (*âtman*) prin Sinele (său), el gustă fericirea eului;

21. Atunci când cunoaște fericirea fără de sfârșit de dincolo de simțuri, ce-i de cuprins (doar) prin intuiție (*buddhi*) și, odată stabilit în Sine (*âtman*), nu se (mai) îndepărtează de la adevăr;

22. Pe care, dobândindu-l, nu mai sokoate alt bun mai presus de el; în Sine odată stabilit, nici o durere, oricât de mare, nu-l (mai) urnește;

23. Ceea ce se numește yoga trebuie cunoscută ca desfacere a legăturii cu durerea; yoga trebuie practică cu hotărâre și fără descurajare“.

Așadar, la fel precum, pentru catolici, Dumnezeu, dacă voințe, începe să-și manifeste prezența sufletului cucernic și complet deschis Lui cu ajutorul rugăciunii simplității, în același fel, pentru vedantin, Sinele (*âtman*) se arată în absența completă a gândirii aflate în mișcare și de la care înțeleptul s-a abținut prin yoga.

În ceea ce privește corespondentul fiziologic al acestei stări de „ne-gândire“ (la vedantin) sau de „simplitate“ (la catolic), un text al lui Swâmi Siddheswarânanda îl definește cu o precizie profetică încă din 1942, deci cu un sfert de secol înaintea observațiilor făcute de electrofiziologi:

„După *Bhagavad-Gîta*, experiența empirică⁶ are loc atunci când subiectul și obiectul intră în contact unul cu celălalt; în fiecare clipă, excitațiile ce vin din exterior asaltează subiectul și fac să se nască în el senzațiile (...). În felul acesta se exprimă *ego*-ul⁷; el tinde să înlăture ceea ce-i este dezagrabil: durerea; și caută, dimpotrivă, ceea ce-i este agreabil: plăcerea. Atât timp cât vom continua să practicăm această dihotomie, nu vom putea spera să descoperim adevărul ce se află dincolo de plăcere și suferință, aceste contrarii care delimitează orice experiență. Dacă *ego*-ul rămâne în stare de alertă (*sublinierea îi aparține lui Swâmi*), chipul adevărului nu ni se dezvăluie“⁸

Or, tocmai această stare de alertă abolește instalarea ritmului alfa, așa după cum am văzut studiind manifestările electrice ale creierului în diversele situații în care se poate găsi conștiința. Vedem aici și mai bine cât de departe de realitate este comprarea misticului cu pisica aflată la pândă.

Într-adevăr, atunci când animalul se dedă acestei activități, el nu cunoaște decât două stări: cea de așteptare (care durează atâta vreme cât atenția sa nu este atrasă de nici un indiciu, de nici un zgomot, de nici o mișcare) – și atunci simțurile-i se află într-o stare de intensă receptivitate; or, tocmai în acest caz spunem că „are simțurile în stare de alertă”; apoi aceea în care, când avea i-a atras deodată atenția, el își îndreaptă simțul în mod specific alertat în direcția din care a venit semnalul. În cazul primei stări, nu numai că simțurile sale nu sunt inhibitate, dar până și cel mai mic stimul e de îndată captat și transmis creierului, care pune întreg organismul în stare de excitație. Această stare de excitație este cea de-a doua stare. Ea provoacă niște transformări fiziologice care sunt diametral opuse față de ceea ce se poate constata la mistic: pulsul și ritmul respiratoriu se accelerează, glandele digestive sunt stimulate etc.⁹ Așa cum am văzut, numai atunci excitarea unuia dintre simțuri le poate inhiba pe celelalte. Nici într-un caz, nici în celălalt, nu există nimic ce ar putea să amintească de stările mistice care, acestea, necesită în prealabil adormirea simțurilor sau, mai exact, domesticirea stimulilor pe care simțurile nu încetează să le primească.

Tocmai această completă domesticire a simțurilor e aceea care face posibilă rugăciunea simplității. A-ți domesticii simțurile nu este o performanță oarecare. Nimic din noi nu ne îndeamnă la aceasta. Totul ne îndepărtează de o asemenea întreprindere. Simțurile, s-a spus, sunt ferestrele sufletului. A închide aceste ferestre înseamnă a ne rupe de esența vieții, care constă în puțința de a lua în stăpânire ființe și lucruri, și a te bucura de ele. Dacă lepădarea de lumea exterioară ne duce cu adevărat undeva, nimic din experiența noastră de zi cu zi nu ne indică faptul că ar fi vorba de o întreprindere în urma căreia ființa noastră ar

ieși, în vreun fel oarecare, îmbogățită. Îl deplângem pe orb. Surdul ne provoacă milă. Ne temem de îmbătrânirea și degradarea trupului care încătușează spiritul în propria singurătate. Însăși moartea nu ne înspăimântă decât prin aceea că ea înseamnă pentru noi extincția totală, cea în privința căreia paralizia simțurilor ne oferă în avanpremieră un soi de mostră sinistră. Și atunci, cum să concepi ca rezonabil faptul că ai putea să-ți impui această bătrânețe anticipată, acest simulacru al morții care este asceza?

Cu toate acestea, să examinăm lucrurile mai îndeaproape. Este adevărat că simțurile sunt adesea prezente în cele mai fericite experiențe din viața noastră. Să ne reamintim acel moment din copilărie sau din tinerețe când am simțit palpitând în noi eterna primăvară a lumii. N-am decât să-nchid ochii pentru ca o mulțime de asemenea amintiri să-mi revină unele după altele în minte, în mintea omului matur care sunt azi. Cu prețul unei scurte reculegeri, mi se pare că trecutul însuși îmi restituie unul sau altul din aceste momente în care am fost, poate, mai mult decât eu însumi. Dar faptul că reculegerea mă duce iar în acele timpuri, însă fără participarea reală a trupului meu, nu demonstrează oare că tocmai în ceea ce e mai profund și mai abstract în mine rezidă esența putinței mele de a fi fericit? Și că, dacă simțurile mele au participat la acele momente, fericirea mea reînviată prin puterea gândului se poate lipsi de ele? Desigur, știu bine că gustul nostalgiei îmi înveninează în scurt timp amintirea și că acest moment de fericire memorat acum își sapă în sine-i propriul vid, aidoma unei răni. Mai știu, de asemenea, că, la limită, dacă aș putea să uit această nostalgie, această rană, acest vid, amintirea mea s-ar transforma în halucinație, și că, dacă m-aș mulțumi cu halucinații, aș fi condus în mod logic la folosirea drogurilor.

Dar să mergem mai departe de halucinația pe care o comportă iluzia simțurilor și care, în consecință, nu le abolește. Aș putea spune atunci că, în cele din urmă, fericirea nu ține de simțuri, nici

chiar atunci când ea este, poate, un dar al lor. Căci printre amintirile mele figurează, de asemenea, unele momente în care am fost fericit fără să știu de ce. O bruscă exaltare îmi făcea deodată inima să tresalte de fericire. Căutam atunci cu uimire izvorul acestei fericiri lipsite de imagine sau formă. Uneori îl descopeream, alteori însă nu. Iar în acele momente nu eram decât bucurie de a trăi.

Doctrinile mistice orientale ne învață că fericirea apare în mod miraculos exact în momentul în care, simțurile fiind reduse la tăcere, iar percepția dualității abolită, gândirea noastră încețază a mai fi doar gândire despre ceva, pentru a deveni gândire absolută, *âtman*.

Nimic din experiența noastră comună nu ne poate spune dacă acesta este adevărul. Însă tot experiența comună ne sugerează în mod grăitor că fericirea nu este obiectul din care ea se naște, ci o stare, iar această stare, fie și provocată din exterior, se află în noi. Așadar, atunci când există oameni care afirmă că ei o pot atinge fără a recurge la ajutorul simțurilor, și chiar că ea se naște tocmai din extincția simțurilor, poate că nu avem nici o rațiune să-i credem, dar prudența ne invită să-i ascultăm cu seriozitate, cu atât mai mult cu cât asceza pe care și-o impun pentru a-și domestici simțurile ni se pare a fi mai severă. Ca să se supună, cu o asemenea perseverență, unor astfel de încercări, ei trebuie să aibă cel puțin câteva rațiuni foarte serioase.

Privită din exterior, asceza creștinului diferă puțin de aceea a hindusului, a musulmanului – cu excepția riturilor de rigoare. E vorba întotdeauna de exersarea voinței de a înfrunța și a suporta ceea ce omului obișnuit i se pare a fi insuportabil. Să-l ascultăm, referitor la aceasta, pe Sfântul Ioan al Crucii:

„Căutați de preferință nu ceea ce e cel mai ușor, ci ceea ce e cel mai greu;

Nu ceea ce e mai gustos, ci ceea ce e mai lipsit de gust;

Nu ceea ce place, ci ceea ce displace;

Nu ceea ce consolează, ci ceea ce îndurerează;
Nu ceea ce odihnește, ci ceea ce obosește;
Nu mai multul, ci mai puținul;
Nu ceea ce e de rang mai înalt și mai prețios, ci ceea ce e mai
umil și mai disprețuit;
Nu dorința, ci indiferența față de lucruri;
Lucrați în dispreț față de voi înșivă și doriți-vă ca și ceilalți să
vă disprețuiască la fel.“¹⁰

Asemenea maxime ni se pare aberante. Spiritul modern a încercat să le interpreteze în termeni de psihopatologie, vorbind despre masochism etc. Cu toate acestea, la celălalt capăt al lumii, inspirați de credințe total diferite, înțelepții Chinei ne învață și ei această uitare de sine, această smerire a propriului eu: „Nimeni nu este sfânt“, spun ei, „dacă lasă vreo urmă“¹¹. Inima celui sfânt, mai spun ei, trebuie să fie ca o „cenușă stinsă“, iar trupul său ca un „lemn uscat“:

„Apropie-te! Am să-ți spun ce este supremul *Tao*! Retragere, retragere, obscuritate, obscuritate: iată culmea supremului *Tao*!

Crepuscul, crepuscul, tăcere, tăcere: nu privi nimic, nu asculta nimic! (...) Ochii tăi să nu aibă nimic de văzut! Urechile tale, nimic de auzit! Inima ta, nimic de aflat!“¹²

Scopul pe care se ambiționează să-l atingă cel care-și impune această disciplină este același ca și al hindusului și asemănător stării descrise de Jeanne de Chantal. Să-l mai ascultăm încă o dată pe înțeleptul chinez:

„Mântuirea, sfințenia sunt dobândite îndată ce, eliberat de orice compromitere ce rezultă din legătura sa cu ceea ce-i este exterior¹³, sinele (*tzi*) nu mai este decât viață și spontaneitate pură (*tzi jan*). Redus la sine însuși, individul devine egal universului, căci spontaneitatea din care el face de aici înainte unica sa lege este

legea unică a lui *T' ien* sau *Tao*. Cel care știe să-și păstreze autonomia posedă mult doritul *T' ien tao*, Calea, Virtutea celestă“¹⁴.

Cred că putem totuși afirma că nici un alt tip de aseză nu a împins mai departe calea renunțării ca asceza creștină. Și aceasta deoarece misticul creștin ascultă de un mobil esențialmente diferit de al celorlalți. Sfântul chinez aspiră la „viața îndelungată“, adică la nemurire fizică, în sensul literal al termenului. Zhuang Tzi, spune Granet, îi consideră niște spirite înguste pe aceia care iau drept legendă credința în nemurirea fizică și în invulnerabilitate. Lao Tzi însuși scrie:

„Știu că acela care e maestru în arta de a avea grijă de viața lui (*che cheng*) nu va întâlni în călătoriile sale nici rinoceri, nici tigri, și că, în bătălii, nu va avea de înlăturat din fața lui arme îndreptate spre el (...). De ce oare? Fiindcă în el nu este loc pentru moarte.“¹⁵

Aidoma, și hindusul se supune chinurilor (pe care el singur și le impune) ca să scape de lumea iluziei și de durere, și pentru a se elibera de ciclul reîncarnărilor. Chinezul consideră că această lume este bună, iar hindusul că – este rea. Dar și unul, și celălalt se află în căutarea fericirii. Desigur, creștinismul admite legitimitatea acestei căutări. Dar nu o admite ca fiind țelul suprem. La întrebarea: „De ce a fost creat omul?“ catehismul pe care-l învață toți copiii creștinătății răspunde: „Pentru ca el să învețe a-L cunoaște pe Dumnezeu, pentru ca să-L iubească și să-L slujească și, în felul acesta, să dobândească viață veșnică“. Cel dintâi scop este acela de a-L iubi pe Dumnezeu. Cea dintâi poruncă, spune însuși Isus, este: „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău“.

Or, acest Dumnezeu pe care îi este poruncit creștinului să-L iubească mai presus de orice este un Dumnezeu care suferă. A te gândi la Dumnezeu înseamnă, pentru creștin, a te gândi la cel Răstignit, la Cel care a avut de pățimit Calvarul. „Calea desăvârșirii“, cum spune Sfânta Tereza din Avila, trece prin

identificarea cu Dumnezeu crucificat. Pentru chinez, hindus sau musulman, durerea este un mijloc de supunere a trupului. Este un exercițiu. Pentru creștin, ea este un act ce izvorăște din iubire. Când Pascal scria „bucurie, lacrimi de bucurie“, o făcea gândindu-se la acel Dumnezeu care, cum spunea el, „e în agonie până la sfârșitul lumii“, vărsând și pentru el, Pascal, „o picătură de sânge“.

Între asceza creștină și diversele asceze practicate actualmente este, așadar, aceeași diferență ca între – să zicem – o probă sportivă și cursa unui tată care aleargă în ajutorul fiului său pe cale de a se îneca. Sportivul și tatăl aleargă amândoi și poate că la fel de repede. Rezultatul fizic al cursei, efectul ei asupra trupului sunt aceleași în ambele cazuri. Tot astfel, identificarea cu Dumnezeu care suferă pe cruce implică înfruntarea durerii, înfrânarea tuturor poftelor și a tuturor pasiunilor. Ea poate ajunge la acea stăpânire de sine pe care înțeleptul hindus o dobândește folosind mijloace identice.

Dar această stăpânire de sine, odată dobândită, nu este în sine nimic sau, în orice caz, nimic mai mult decât o „așteptare a lui Dumnezeu“: mai trebuie ca ea să fie și dovadă, mărturie, ofrandă de iubire. Dacă e însoțită de orgoliu nu înseamnă nimic, iar cel care o posedă nu este decât un „păcătos“ ca oricare altul. Numeroși mistici creștini au vorbit despre caracterul dezinteresat al acestei iubiri în niște termeni care înspăimântă închipuirea prin renunțarea și uitarea de sine pe care le denotă. Astfel este, de pildă, rugăciunea pe care o spunea în fiecare zi Marie-Paule a Întrupării, maică superioară la *Refuge d'Avignon* în secolul al XVII-lea și fiică a celebrei Élisabeth de Ranfaing, despre care voi mai avea ocazia să vorbesc aici¹⁶:

„Doamne Dumnezeu meu, ador și venerez din toată inima dreapta ta hotărâre, cea plină de o atât de mare bunăvoință, prin care pe aleșii tăi i-ai predestinat vieții celei pline de Slavă¹⁷; iar dacă mie îmi este dat să nu mă număr printre aceștia, aș vrea să fiu cel puțin dintre cei care îți mulțumesc și adânc recunoscători

îți sunt pentru faptul că i-ai ales pe ceilalți (...). Îți mulțumesc, Doamne, încă de pe acum dacă mă vei osândi să ard în flăcările cele veșnice drept pedeapsă pentru răutatea mea (*pentru înclinația mea spre rău*) și cutez a dori ca acele cazne și dureri de nesuportat să fie pe vecie primite ca niște mulțumiri aduse Sublimei tale Maiestăți și Dreptății tale.“¹⁸

Această rugăciune este, poate, prin excesele ei, discutabilă din punctul de vedere al ortodoxiei teologice și, de altfel, Marie-Paule a Întrupării nu este o sfântă recunoscută în mod oficial. Însă ceea ce îl distinge pe misticul creștin apare aici cu claritate: el nu caută fericirea. Sfânta Mechtilde din Magdeburg mergea până la a-I mulțumi lui Dumnezeu că se afla departe de el și, astfel, că suferea chiar de faptul de a fi privată de iubirea Lui:

„O, preafericită depărtare de Dumnezeu, exclama ea, cât de mult țin la tine! Tu îmi întărești voința prin suferință și mă faci să îndrăgesc această lungă și grea așteptare care mă ține prizonieră în acest neînsemnat trup.“¹⁹

Simțământul acesta extraordinar îl regăsim la toți ceilalți mistici, inclusiv la cei moderni, precum Simone Weil. Oricât ar părea de contrar oricărei înclinații naturale, el se înscrie în aceeași logică a pietății creștine nutrite de un singur gând, acela al unui Dumnezeu care s-a jertfit din dragoste față de oameni:

„Pe Dumnezeul ce s-a făcut om luați-l ca model viață – spune Angela da Foligno – și, urmându-l, fiți desăvârșiți precum El.“²⁰

Iar Tereza din Avila:

„Nu căutați altă cale (*decât aceea a imitării lui Isus Hristos*) (...). Acest învățător al nostru este pentru noi izvorul a tot binele. El însuși e cel care ne dă pildă. Priviți-i viața: ea e cel mai desăvârșit dintre modele.“²¹

Dacă însuși Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor, suferă pe cruce un supliciu a cărui oroare înspăimântă orice imaginație, atunci ce să mai gândim când ne uităm la propria mediocritate și când știm că acest supliciu divin nu are alt motiv decât dragostea de oameni? De-ndată ce crezi în divinitatea lui Isus, nu mai e posibil să te sustragi unor astfel de gânduri decât închizându-ți ochii și inima, refuzând să vezi, întorcându-te deliberat înspre rău. Aceasta este doctrina creștină tradițională.

Să mai cităm aici și rugăciunea spusă, se zice, de către Francisc din Assisi în momentul în care rănilor lui Isus i-au apărut în dreptul coastei, la picioare și la mâini. Ea rezumă semnificația cea mai profundă a pietății și a ascezei propriu-zis creștine: „O, Doamne Isuse, îndeplinește-mi, rogu-Te, înainte de a muri, aceste două dorințe: mai întâi ca, atât cât va fi cu putință, să resimt chinurile pe care Tu însuși le-ai avut de îndurat în vremea nespus de crudei Patimi la care ai fost supus; apoi, să simt și eu în inima-mi, atât cât se va putea, această nemăsurată iubire de care Tu însuși, Fiul lui Dumnezeu, ești cuprins și pentru care ai suferit de bună-voie atâtea cazne pentru noi, mizerabili păcătoși!“

Pe cât se pare, nimic de acest fel nu există la chinezi și nici la indieni. În ceea ce-i privește pe chinezi, după cum subliniază Marcel Granet, însăși ideea de Dumnezeu transcendent (și, cu atât mai mult, unul care să se fi întrupat) „nu există la ei“. Experiența mistică taoistă – sau, dacă vreți, extazul respectiv – nu e, conform formulării sale, decât o „imanență ocazională a sacru-lui“: „El (*Tao*) nu e nicidecum conceput ca fiind o realitate transcendentă (...). Sentimentul sacruului joacă, în viața chineză, un mare rol, însă obiectele venerației nu sunt nicidecum niște zei, în înțelesul strict al termenului. Creație savantă a mitologiei politice, Împăratul ceresc nu are decât o existență literară (...). Incredulitatea e, la toți înțelepții, totală (...). Zeii nu au nici un punct de sprijin: ei nu au nici o transcendență.“²²

Cât despre indieni, la ei adesea cuvântul „Zeu“ nu e nici măcar menționat la indicele de nume ale cărților lor de spiritualitate

sau de erudiție religioasă²³, iar dacă totuși faptul acesta se întâmplă, atunci el se datorează unei neînțelegeri, unui soi de capcană lingvistică. Cuvântul *Brahmā* este corect tradus prin „Dumnezeu Atoatefăcătorul“, dar nu se poate înțelege ce înseamnă cu-adevărat acest cuvânt decât în contextele în care el apare.

În *Bhagavad-Gîta* (de pildă: VII, 13 și 14; XI, 37; XIV, 17; VIII, 17 etc.), este limpede că acest „Dumnezeu Atoatefăcător“ nu e o persoană, ci non-diferențiatul care se ascunde în spatele lumii aparențelor: „Tu ești obârșia Zeilor, Spiritul Începutului, Tu ești Supremul Orânduitor al acestei lumi, Tu ești Cel ce cunoaște și (tot Tu) Cel care trebuie cunoscut, Supremul Lăcaș; prin Tine este desfășurat Totul, o, Formă nesfârșită!“ (*Bhagavad-Gîta*, XI, 38).

Într-un mod mai lapidar și mai puțin liric, Siddheswarânda îl definește pe Brahma ca fiind „aspectul creator al divinului“²⁴. Alte două cuvinte sanscrite mai pot fi apropiate de cuvântul nostru „Dumnezeu“. Mai întâi *Brahman*, pe care același autor, citat mai sus, îl definește prin „Ființa ne-condiționată, Existența pură, Substratul universal, Totalitatea“²⁵. Apoi, *âtman*, care este chiar cest *Brahman*, însă în maniera în care el există în fiecare ființă în parte și așa cum ni se dezvăluie el în și prin extaz (sau *samâdhi*)²⁶.

Nu numai că realitatea desemnată prin aceste cuvinte diferite nu are în ea nimic personal, dar, mai mult decât atât, toate tipurile indiene de asceză vizează depersonalizarea adeptului. Sfântul, cel care a atins țelul final, e, cum am văzut, tocmai acela la care distincția dintre subiect și obiect a fost anihilată.

Așadar, oricât de diferită de creștinism, spiritualitatea indiană comportă totuși o dogmă care implică și cere în mod expres domesticirea completă a simțurilor și detașarea de plăcerile și dorințele din această lume: adică, de ciclul fatal al reîncarnărilor în lumea aparențelor, desemnat prin termenul de *samsâra*. Omul e, de la naștere, întemnițat în ceea ce noi, occidentalii, numim materie. Această întemnițare e sursa tuturor relelor și, în primul rând, a durerii. Pentru a scăpa de durere, trebuie să te eliberezi de

ciclul reîncarnărilor. Or, cel care se lasă pradă poftelor ce izvorăsc din simțurile sale adună amintiri pe care, apoi, le ia cu sine în moarte și care, pe lumea cealaltă, nu-i vor da pace, ajungând să-l obsedeze.

Din această pricină, el va voi să regăsească tot ce a pierdut și, mai devreme sau mai târziu, se va reîncarna, căzând iarăși pradă supliciului de care moartea l-a eliberat. Celebra *Carte a morților* tibetană, *Bardo Thödol*, descrie tocmai acest ciclu. Definitiv eliberat va fi doar acela asupra căruia excitarea simțurilor și a pasiunilor nu va mai avea nici o putere, nici un efect. Astfel, deși justificările sunt total diferite la creștini și la orientali, și unii, și ceilalți stabilesc drept exigență esențială a sfințeniei prealabila eliberare de sub puterea simțurilor și a pasiunilor.

Simpla observare exterioară (deoarece, din principiu, nu ne pronunțăm asupra adevărului diverselor sisteme spirituale) arată deci cu claritate prin ce anume sunt mai puternice motivațiile creștinismului decât oricare alt tip de motivație. Nici o religie, nici un sistem filozofic, cel puțin dintre acelea care au supraviețuit în secolul XX, n-au dat naștere unei asceze atât de severe precum creștinismul.

Sfinții hinduși care pot fi văzuți pe străzile din Bombay și în satele indiene sunt adesea, desigur, impresionanți prin cât de slabi sunt, prin indiferența lor la intemperii, prin sărăcia, ba chiar prin jegul lor. Dar nimic nu egalează nebuniile monahismului creștin, așa cum a fost acesta conceput și practicat, de exemplu, de către Sfinții Deșertului, în primele secole după Hristos, în Egipt, Palestina și Siria, și mai apoi transmis în Occident, în forme mai discrete, dar la fel de severe.

Sfinții Deșertului

Greul Theodoret din Cyr, care a trăit la începutul veacului al V-lea²⁷, i-a vizitat pe acești sfinți pustnici, lăsându-ne, în privința

lor, o memorabilă descriere. Unii dintre ei se instalaseră în niște – dacă putem să le numim astfel – chilii care prefigurau celebra cușcă în care Ludovic al XI-lea l-a închis pe cardinalul La Balue.

Chilia Sfântului Marcian era atât de mică, încât nu se putea sta în ea nici în picioare, nici culcat. Cea a Sfântului Aicepsim nu avea, în afară de ușă, decât o deschizătură, „un mic orificiu care nu era tăiat perpendicular, ci oblic, în perete“ (pentru ca nimeni să nu-l vadă și, fără îndoială, pentru a opri orice lumină să pătrundă înăuntru); numai o dată pe săptămână i se dădea ascetului un pic de hrană (linte crudă, muiată în apă), iar el ieșea doar noaptea, ca să bea apă și (se presupune) pentru a-și satisface fi-reștile nevoi. Era atât de încărcat de lanțuri, încât nu putea merge decât târându-se în patru labe!

Sfântul Salaman nu ieșea niciodată: „Se închisese – ne spunea preotul Theodore – pe malurile Eufratului, într-o căsuță căreia îi astupase toate ferestrele și toate ușile, și unde, printr-o gaură pe care o făcuse pe sub pământ, primea o singură dată mâncare pentru un an întreg“. Ne imaginăm ce putea fi în interiorul acestei carcere aerisite doar de vânturile care se strecurau prin acoperiș.

Un alt sfânt, cu numele de Talel, era închis, în vremea în care l-a vizitat Theodore, cam de vreo zece ani într-o cușcă „de doi coți înălțime și unul lățime“, făcută din două roți unite între ele prin gratii și suspendată pe trei prăjini. În momentul întâlnirii dintre cei doi, ascetul citea ghemuit, cu capul pe genunchi, din pricina, desigur, a cuștii sale atât de strâmtă.

Unii asceți se încărcau de greutate care-i împiedicau să se miște. Sfântul Eusebiu a purtat mai întâi douăzeci de livre de lanțuri pe el, apoi șaptezeci și, în fine, o sută cincizeci, adică mai mult decât propria greutate: a petrecut astfel trei ani în mijlocul unei mlaștini secate, hrănit de câțiva ucenici, care se mișcau ceva mai în voie decât el. Printre acești purtători de lanțuri, Theodore a găsit și două femei, pe Sfânta Marana și pe Sfânta Kira, care, din câte i s-a spus, se aflau acolo de patruzeci și doi de ani, canonindu-se în acest fel.

Sfântul Maron din Cyr, mort în anul 433, a născocit ceva încă și mai draconic, pentru a se obliga la imobilitate și nesomn: el și-a ales drept sălaș scorbura căptușită cu spini a unui arbore. Pentru a-și face capul mai greu, a îngrămădit deasupra-i, una peste alta, mai multe pietre. Și a rămas acolo, stând în acest fel, vreme de unsprezece ani. Pare ceva de necrezut. Oare Theodoret e demn de încredere? Să admitem că el a mai brodat nițel pe marginea faptelor sau chiar că pur și simplu le-a inventat, deși există numeroase alte mărturii care concordă între ele²⁸ – de pildă, acelea ale lui Ioan Moschus, care a trăit la două secole după Theodoret și care ne relatează fapte identice. Cât privește semnificația acestor fapte remarcabile – fie ele imagine sau reale – e suficient că ele au fost date ca exemplu și că acești asceți au fost considerați sfinți. Chiar dacă n-au putut face tot ce li se atribuie (dar ce putem ști noi oare în această privință?), cu siguranță ei au încercat să facă așa ceva, deoarece o astfel de viață avea valoare de ideal.

Ești, mai întâi, înclinat să denunți modul ostentativ de afirmare a acestui ideal drept o capcană a orgoliului: „sfântul“ care se exhibează în fața mulțimii, stând suspendat într-o cușcă deasupra ei, nu contrazice oare, procedând în acest fel, învățătura evanghelică, aceea care-ți cere să te rogi, dar nu în piața publică, strigând în gura mare și gesticulând cu foc, ci într-un ungher retras, în care nu ești văzut decât de Dumnezeu?

Totuși, asceții din pustie știau Evanghelia pe de rost; ei cunoșteau foarte bine primejdiile ostentației. Știau, de asemenea, că ostentația antrena cu sine acuzația de orgoliu, iar a-și atrage asupra-le această acuzație, atât de străină idealului lor, era un lucru care făcea și el parte din asceză.

Dovada că așa era de fapt o putem găsi în viețile numeroșilor sfinți din acea epocă, sfinți care au mimat toate aparențele nebuniei sau chiar ale păcatului, pentru a-și atrage asupra-le până și disprețul credincioșilor, precum acel sfânt, Simeon Slos,

despre care vorbește Evagrie Scolasticul²⁹ și care simula nebunia și desfrânarea.

„Într-o zi fu văzut intrând în camera unei prostituate, închi-zându-se acolo și stând mult timp cu ea, apoi deschizând ușa și ie-șind în mare grabă, privind în toate părțile, pentru a se face și mai suspect.“³⁰

Să-i lăsăm însă pe alții să cântărească sfințenia sau virtutea acestor oameni și să nu reținem aici decât chestiunea de a afla dacă ei s-au dat unor practici fizice, psihologice și morale ieșite din comun și, eventual, susceptibile de a produce efecte pe care noi, în cursul vieții noastre, n-am avut niciodată prilejul să le observăm.

Iată încă un caz celebru, cel al Sfântului Simeon Stâlpnicul.

Faptele sale, ieșite din comun, au fost relatate de mai mulți contemporani ai săi, ale căror mărturii, independente unele de altele și publicate la numai câțiva ani de la moartea lui, nu au fost niciodată contestate, deși la vremea aceea existau încă destui autori păgâni, puțin dispuși la indulgență. Putem deci acorda suficientă credibilitate celor ce ne sunt povestite în privința acestui sfânt³¹.

Simeon s-a născut în 389, la Sisan, undeva la frontiera Siriei cu Cilicia. Este mai întâi cioban, apoi intră în mănăstirea Teleda, aflată nu departe de Alep, iar acolo ardoarea macerațiilor sale îi înspăimântă pe călugări, care, în cele din urmă, îl dau afară din mănăstire. După diverse peripeții, își alege ca domiciliu vârful unui munte aflat la nord-est de Antiohia și, pentru a fi sigur că nu va mai părăsi niciodată acel loc, își prinde piciorul drept de o stâncă, printr-un lanț lung de zece metri. Rămâne acolo câțiva ani, până când, făcându-i patriarhul Antiohiei observația că, în felul acesta, adică bizuindu-se mai tare pe un lanț decât pe propria voință, își ușurează situația, avu o idee mai bună: își construi o coloană înaltă de cinci metri, din vârful căreia, până la moartea sa, survenită în 459, nu mai coborî, decât pentru a se muta pe alte coloane, mai înalte (de șase, apoi de unsprezece metri). Toți stâlpii se terminau în vârf cu o platformă de 2 m lungime, înconjurată de

o balustradă de care sfântul se sprijinea, căci își petrecea cea mai mare parte a timpului stând în picioare, ca să nu adoarmă.

Trupul lui Simeon, expus tot timpul intemperiei, se acoperi astfel cu răni pline de puroi care-i sângerau și supurau neîncetat. Acum se petrece și întâmplarea pe care am pomenit-o ceva mai înainte. Într-o zi, aceste răni se umplură de viermi, viermi care „cădeau de pe trupul ascetului pe picioare, de pe picioare pe stâlp, și de pe stâlp jos pe pământ, unde un tânăr care-l slujea, numit Antonie, și care a văzut și a scris toate acestea, aduna, așa după cum el îi poruncise, viermii căzuți pe pământ și-i dădea înapoi³². Simeon îi puneă atunci la loc pe rănilor sale, spunându-le: «Mâncăți ceea ce Dumnezeu v-a dat să mâncăți»“.

Felul acesta de manifestare a religiozității ascetului, de-a dreptul uimitor pentru contemporanii săi, ni se pare ceva de neînțeles și, putem zice, cu totul nedemn de respectul pe care îl datorăm naturii umane. Dar și aici trebuie să judecăm lucrurile cu precauție. Căci din acest mister care este omul, a câta parte o reprezintă umanismul nostru? Ce este și ce nu este uman? Și chiar în ceea ce presupunem că este iuman, în ceea ce credem că este impropriu naturii umane, știm noi oare ce este posibil și ce nu, și ce fel de efecte se nasc prin procedee pe care noi le refuzăm cu repulsie și oroare? Pe stâlpul său, ne povestește Theodoret, „Simeon rămânea expus privirilor întregii lumi, aidoma unui spectacol atât de neobișnuit și de uimitor, încât stupefia pe oricine îl vedea, lăsându-i spiritul pradă unei teribile perplexități. (Sfântul) când se apleca până la pământ, închinându-se lui Dumnezeu, când stătea drept, în picioare, și rămânea astfel cât mai mult posibil. Numărul închinăciunilor sale era atât de mare, încât lumea găsea prilej de amuzament numărându-le. Unul dintre însoțitorii mei a numărat într-o zi o mie două sute patruzeci și patru de adorațiuni, după care a încetat să le mai numere“.

Aceste „adorațiuni“ erau, desigur, prosternări, mătăanii. Sfântul era atât de slab și de suplu, „încât își atingea degetele de la picioare cu fruntea, căci, cum nu mânca decât o dată pe

săptămână, abdomenul său aplatizat nu-l jena deloc atunci când se apleca“.

La picioarele coloanei sale se adunau pelerini veniți din cele patru colțuri ale lumii antice³³. „Este atât de multă lume – ne spune Theodoret – încât ai zice că e un ocean de oameni, adunând în sine-i, de pe diferite drumuri ce-s aidoma tot atâtor fluvii, numărate seminții, sosite din toate părțile: evrei, persani, armeni, iberi, etiopieni, precum și alții încă, veniți din îndepărtatul Occident“. Într-o zi, Theodoret fu cât pe ce să fie sufocat de-atâta înghesuială. Noaptea, pelerinii se instalau printre stâncile din împrejurimi, continuând să-l contemple pe stâlpnicul care ședea mereu în picioare, nemișcat și „cu mâinile ridicate spre cer, de când apune soarele și până la răsărit, pentru că el nu-și închide niciodată pleoapele și niciodată nu se odihnește“.

Simeon a rămas astfel, pe stâlpul său, din anul 423 și până la moarte, în 459, așadar, treizeci și șase de ani. Când pelerinii au văzut că trage să moară, s-a produs o asemenea dezordine și zarvă în mulțime, încât a trebuit să se trimită din Antiohia o unitate specială pentru menținerea ordinii, alcătuită din șase sute de soldați, având ordinul de a-i proteja trupul de credincioșii care, altminteri, și l-ar fi disputat cu furie, pentru a intra în posesia relicvelor sfântului.

După Simeon și chiar și în vremea lui, stâlpnicia a devenit o formă curentă de asceză în Siria și s-a răspândit chiar foarte departe, până în Bizanț, unde găsim pomenit numele lui Daniel, ucenic al lui Simeon. „Cei mai înalți demnitari ai Imperiului, inclusiv Împăratul Leon I și Împărăteasa Eudoxia, veneau la el să-i ceară sfaturi și să-i binecuvânteze“ (Lacarrière).

De unde s-a putut naște oare extravaganta idee de a căuta sfințenia în vârful unei coloane? Încă din secolul al II-lea, grecul Lucian din Samosata (care a murit cam pe la 185) descrie o formă curioasă și, putem spune, primitivă de stâlpnicie: în Hieropolisul Siriei, el a asistat la o ceremonie rituală celebrată în cinstea zeiței Atargatis; ritualul consta în escaladarea unui formidabil

falus de cincizeci și doi de metri înălțime până la vârf, unde cel care urca rămânea acolo timp de o săptămână întreagă.

„Mulțimea“, scrie Lucian, „este convinsă că, din acel loc atât de înalt, oficiantul stă de vorbă cu zeii, adresându-le rugi pentru prosperitatea întregii Sirii și că, aflându-se mai aproape de ei, zeii îi aud mai bine ruga“.

Coloana creștină este deci un falus recuperat din păgânismul sirian și complet metamorfozat, printr-o totală, desăvârșită conversiune. Absolut nimic din semnificația cea dintâi a acestui obiect ritualic nu mai rămâne în stilitismul creștin, care, cu suveranul și înspăimântătorul său dispreț față de trup, reprezintă la modul radical chiar antiteza aceleia.

Oricare i-ar fi originea, stâlpnicia rămâne pentru spiritul modern una dintre cele mai de neînțeles forme ale ascezei. E mai ușor să o consideri o nebunie decât să o înțelegi. Și, cu atât mai mult, să-ți poți imagina care i-ar putea fi efectele. Dacă omul e mai complicit decât ne spun micile noastre sisteme inventate într-o atmosferă rațională și de o confortabilă mediocritate, nu stă deloc în puterea noastră să ne reprezentăm ceea ce se produce în sufletul și în trupul unei ființe, atât de diferite de noi ca și un marțian, precum acest Simeon Stâlpnicul.

Dacă măcar istoria lui Simeon ar fi excepțională! Dar nu: au existat o mulțime de stâlpnici în toată creștinătatea orientală, și aceasta timp de mai mult de douăsprezece secole, adică mai mult decât a durat Roma! În tot acest timp – și chiar în vremea stăpânirii arabe – îi aflăm de la un capăt la altul al Asiei Mici, de la Callirrhoe și Ctesophon, în Mesopotamia, până în Georgia și Armenia. Ultimii în dată par a fi fost cei doi de la Muntele Athos, din secolul al XVI-lea.

Cu toate că nu putem să facem un recensământ sigur (*Legenda lor de aur* este foarte nesigură), au fost cu siguranță mii. În unele locuri au existat uneori chiar adevărate „colonii“ (Lacarrière) de stiliți stând cocoțați în vârfurile unei păduri de

coloane și organizați în mănăstire, sub conducerea unui stareț. În secolul al V-lea, exista în Ghetsimani o astfel de mănăstire aeri-
ană ce număra cam o sută de coloane!

Uneori, acești sfinți stâlpnici nu se înțelegeau între ei, ceea ce dădea naștere unor scene destul de ciudate. Călugărul sirian de limbă greacă Ioan Moschus relatează, la începutul secolului al VII-lea³⁴, o întâmplare cu doi stiliți vecini, unul ortodox, altul monofizit³⁵, care polemizau între ei și chiar își lansau reciproc injurii, de la o coloană la alta. Puteai fi deci, în același timp, și stâlpnic, și om de cultură: controversa legată de monofizism nu era o chestiune aflată la îndemâna oricui. Pentru ca ideea unei naturi simple sau duble în persoana lui Hristos să fie resimțită cu o pasiune atât de strașnică, e nevoie de un cert nivel intelectual. Pe de altă parte, această furie bigotă, această lipsă de rețineră exclud, cel puțin pe moment, sfințenia. Iată deci un fapt care ne duce departe.

A te sui în vârful unei coloane pentru a sta mereu acolo, a îmbătrâni și, în cele din urmă, a muri în acel loc după ce ai viețuit astfel ani în șir – iată un comportament pe care bunul-simț al omului modern și-l poate imagina – însă punându-l pe seama prostiei sau a vreunei grave dereglări mentale ori, la rigoare (bunul-simț e mai curând sceptic în privința unei atari explicații), acceptând chiar și ideea că e vorba de un lucru făcut din iubire față de Dumnezeu. Dar dacă înlături aceste motive, ce mai rămâne? Trebuie, totuși, ca acești doi stâlpnici intelectuali și atrabilari să fi fost animați de un sentiment foarte puternic pentru a suporta o viață atât de îndepărtată de toate satisfacțiile obișnuite ale omului, o viață atât de supusă tuturor soiurilor de încercări și constrângeri, care mai de care mai dure, și atât de solitară – sau, într-un cuvânt, pentru a duce o viață atât de nebunească. Trebuie ca ei să fi găsit o delectare îndeajuns de puternică pentru ca ea să le fi părut de preferat tuturor acelor lucruri de care lipseau și care ne par, nouă, a constitui chiar esența vieții. Nu știu care este impresia cititorului asupra acestor fapte, însă în ceea ce mă

privește, exceptând cazul nu știu cărui coșmar în care, de pildă, aș fi nevoit să fac așa ceva pentru a-i salva pe cei dragi, nimic pe lume și chiar nimic imaginabil n-ar putea să mă convingă să mă sui în vârful unei coloane și să rămân acolo până la moarte. Atunci, care să fi fost mobilul acestor oameni?

Dat fiind că noi n-am putea găsi nici un răspuns plauzibil la această întrebare, nu văd de ce am refuza să examinăm răspunsul dat chiar de către cei despre care discutăm aici. Căci ei știu foarte bine ce fac prin aceste practici și nu ratează niciodată prilejul de a o spune: *își supun simțurile și pasiunile*. Dar de ce? Să-i ascultăm tot pe cei în cauză. Însă nu pe aceiași: căci asceza creștină, cea din care s-au inspirat stâlpnicii, n-ar putea să ne ofere vreo altă explicație în afara aceleia creștine. Ea nu explică deci comportamentul celor doi furioși despre care vorbește Ioan Moschus, după cum, probabil, nici existența numărului foarte mare de alți asceți cățărați pe stâlpi, care nici ei nu erau sfinți. Ca să obținem explicația, trebuie să ne adresăm celorlalți asceți: ca și stâlpnicii, și ei își supuneau simțurile și pasiunile înfrângându-și-le, dar nu pentru a se împărtăși din supliciu suferit de divinitate, ci având drept unic țel de atins „fericirea fără de sfârșit”; e vorba despre yoghini: „Atunci când gândirea se oprește, suspendată de exercițiul yoga, și când (înțeleptul) (...) cunoaște fericirea fără de sfârșit, de dincolo de simțuri...” (*Bhagavad-Gîta*, VI, 20-21). Pe cât de nerevosimili ne par a fi, stâlpnicii ne dovedesc prin însuși modul lor incredibil de viață că nu e posibil să punem la îndoială existența acestei „fericiri”, în privința căreia imaginația noastră e neputincioasă. Sau, în orice caz, e imposibil să ne îndoim de faptul că această fericire apare, în ochii celui care a gustat din ea, drept preferabilă oricărei alteia din această lume și că ea poate face ca până și cele mai cumplite dureri fizice și chinuri morale să devină ca și inexistente.

Lacarrière estimează³⁶ că numărul total al stâlpnicilor nu a depășit, probabil, niciodată câteva sute. Să zicem, o sută – într-o

regiune a lumii populată în vremea aceea cam cu (cel mult) numărul de locuitori al unui sfert din Franța de astăzi. Unde am putea găsi azi, în Franța, patru sau cinci sute de intelectuali îndeajuns de nebuni pentru a duce un fel de viață comparabil cu acela al stâlpnicilor și îndeajuns de obstinați pentru a continua din generație în generație o asemenea tradiție, vreme de douăsprezece veacuri?

Cum să-ți poți imagina faptul că o practică atât de înspăimântătoare, presupunând că ea s-a născut dintr-o nebunie trecătoare, nu s-a stins îndată, de la sine, și că atât de puțini stâlpnici au coborât vreodată de pe stâlpul lor, mai ales dacă ținem cont de umilitatea lor longevitate? Știm că Simeon cel Vechi a murit la șaptezeci de ani. Cât îi privește pe octogenari, numărul lor nici nu-l mai putem socoti. Daniel a murit la optzeci și patru de ani. Alipie – la nouăzeci și nouă de ani, Luca din Efes – la o sută de ani, după ce au stat pe stâlpii lor, respectiv treizeci și trei, douăzeci și nouă și cincizeci de ani: o jumătate de secol spânzurat în văzduh!

Poate că un anumit număr dintre acești oameni care susțineau că fac ceea ce fac în numele lui Hristos au fost animați de iubirea față de El. Ei ne apar, însă, mai degrabă îmbătați de acea fericire despre care ni se vorbește în *Bhagavad-Gîtâ*³⁷: „Însă omul care se bucură numai de Sine, care găsește mulțumire numai în Sine, care își găsește liniștea în Sine, acela nu (mai) are nimic de făcut. Acela nu-și află sprijin în ce este făcut sau nu este făcut aici (pe pământ); și, din toate ființele, nu depinde de niciuna, pentru nimic.”

Stâlpnicii, deci, constituie poate cea mai tulburătoare dovadă a acestei experiențe interioare cunoscute de mii de ani³⁸, izvoditoare a unei fericiri ce depășește orice imaginație omenească și nedatorând nimic satisfacerii simțurilor și pasiunilor care formează trama vieții obișnuite.

Acolo unde textele indiene ne propun o teorie care, deși dezvoltată într-un mod foarte convingător, rămâne o afirmație dogmatică în privința căreia putem oricând să ne îndoim, asceți din pustie, ei, mărturisesc prin însăși viața lor.

Omul fiind ceea ce este sau, mai curând, ceea ce ne pare a fi, nimic nu explică terifiantele excese ale acestor atleți ai sufletului, dacă respingem fie și doar iluzia acelei fericiri despre care vorbește *Bhagavad-Gîta*. Dar iluzia fericirii nu e oare chiar fericirea?

Grădina supliciilor

Și încă n-am vorbit până aici decât despre stâlpnici, deoarece aceștia au fost cei mai pitorești. Dar tot ce s-a putut născoci în privința chinuirii trupului și sufletului a fost pus cu delicii în practică de una sau alta din școlile creștinismului răsăritean.

În locul coloanelor, unii, de pildă, preferă să stea cățărați în copaci. O cronică siriană de la mănăstirea Sfântul Maron, din apropiere de Apameea, descrie viața unui alt om sfânt care locuia cățărat într-un chiparos, arbore puțin confortabil, să recunoaștem. Uneori, el cădea de acolo (împins, spunea el, de către Diavol): rămânea, atunci, spânzurat de lanțul care-l ținea legat de trunchiul copacului, iar „sătenii din împrejurimi, când treceau pe acolo, îl puneau iarăși la locul lui”³⁹.

Mai existau, de asemenea, și „ierbivorii” (în grecește: *boskoi*); aceștia făcuseră legământ să nu fie, în privința modului de trai, mai pretențioși decât animalele sălbatice și, în consecință, refuzau orice hrană făcută de mâna omului. Cei mai aprigi dintre ei trăiau goi prin păduri, nedeplasându-se decât în patru labe și pascăndu-și, literalmente, hrana, fără a folosi vreodată mâinile⁴⁰. Nu femeile erau cele mai puțin austere. „Ele locuiau în peșteri și în găurile stâncilor”, spune Sfântul Efrem⁴¹. „Pământul este masa lor, ierburile sălbatice (...) le sunt hrana (...). Ele merg răătăcind prin pustietăți laolaltă cu animalele sălbatice, ca și cum ar fi ele însele animale sălbatice.” Și în cazul acestor asceți care se hrăneau pascănd, deținem dovada că e vorba de o școală de intelectuali, nu de nebuni sau de debili mintali, căci unii dintre ei

au fost personaje celebre, ca acel Iacob despre care vorbește Theodoret și care a devenit, după ce s-a hrănit vreme îndelungată cu rădăcini, episcop de Nisibe, în Mesopotamia (actualul Nezib, la 200 km nord-vest de Mossul). Când se știe care erau responsabilitățile episcopilor în Roma creștină, atât pe plan civil, cât și religios, când se mai știe cât de divizată era pe atunci Mesopotamia de disputele teologice (în special cele asupra maniheismului și marcionismului), te vezi obligat să admiți că oameni de o inteligență, de o cultură și de o probitate ieșite din comun au mers în patru labe, păscând ierburile pădurilor. Iar aceasta, ca și în cazul stiliților, timp de secole, și nu doar într-un colț uitat de lume, bântuit de vreo psihoză, ci în tot Orientul Apropiat și până în Etiopia⁴².

O altă modalitate de asceză era „staza” (*stasis*, în grecește), constând în a păstra timp de mai multe zile o imobilitate de statuie, stând în picioare sau în genunchi, sau în orice altă postură – uneori absurdă. Se știe că staza e practică și de indieni. Singurul efort original al sfinților pustnici în acest domeniu este, o dată mai mult, rafinamentul torturii: unii staționari căutau culmile bătute de furtuni sau lovite de trăsnet⁴³, alții, mlaștinile infestate de țânțari. Iacob, viitorul episcop de Nisibe, a practicat atât staza, cât și păscutul.

Alții purtau pe ei aparate complicate, destinate să împiedice orice încetare a durerii sau să interzică anumite gesturi. Sfântul Eusebiu, întemeietorul celebrei mănăstiri de la Teleda, din apropiere de Alep, avea în jurul gâtului un lanț de fier, o centură de fier la brâu, iar aceste două instrumente erau prinse unul de altul printr-un lanț prea scurt, care-l obliga pe ascet să rămână mereu aplecat. A murit cu acest aparat pe el, după ce-l suportase vreme de patruzeci de ani, „fără să mai fi văzut vreodată în viață nici soarele, nici stelele” (Theodoret).

Nici aici nu putem să nu ne gândim la *Bhagavad-Gîta*. Când Arjuna (luptătorul care se întreabă asupra căilor de a dobândi

înțelepciunea) îi cere lui Krishna să-i spună „după ce se cunoaște cel care este neclintit în înțelepciune, care se află în *samādhi* (extaz)...? Cum vorbește, cum se așază și cum merge cel cu mintea neclintită?“, „Preafericitul Zeu“ îi răspunde (II, 55):

„Când se leapădă de toate dorințele care-i vin în minte (*manas*), o, fiu al lui Pârtha, când se mulțumește în el însuși cu el însuși, atunci se spune că el este neclintit în înțelepciune.“

Cumplita mașină făcută pentru a ține gâtul aplecat și îndurată vreme de patruzeci de ani nu este oare îmbătătoarea și luciferica „mulțumire de tine însuți în tine însuți“? Toți acești asceți par, într-adevăr, a fi vrut să împingă dominarea dorințelor lor până la supraomenesc, dincolo de orice închipuire.

Când renunți să mai mănânci, să mai bei, să te mai aperi de frig și de căldură, să-ți satisfaci impulsurile naturale, ce-ai mai putea face în plus, dacă vrei să mergi mai departe pe această cale, dacă nu să-ți creezi dorințe și mai arzătoare decât foamea și setea?

Numai durerea știe să creeze astfel de dorințe. Într-adevăr, oricine poate adevăra că nimic nu stinge mai sigur orice fel de poftă, oricât de intensă ar fi ea, decât o cumplită durere de dinți. Atunci, singura dorință care mai subzistă este aceea ca tortura să înceteze. Prin durere, așadar, se creează cele mai puternice dorințe pe care le poate avea un om, acele dorințe supraumane a căror dominare înalță cu trufie Eul deasupra lumii muritoare. Iar când știm că acești artiști ai durerii își petreceau viața meditănd la suferințele lui Isus Hristos, nu ne mai putem îndoi de faptul că unii dintre ei au avut orgoliul de a suferi mai mult decât modelul lor. Ne vedem deci readuși la aceeași întrebare pe care o punem mai sus: aceasta nu este o sfințenie în sensul creștin al cuvântului; nu este nici dereglare mentală; ce este atunci?

Răspunsul „Preafericitului Zeu“ Krishna nu ne oferă nici o lumină în această privință, căci nu știm ce este „mulțumirea în tine însuți cu tine însuți“. Nimic din experiența noastră nu ne poate oferi înțelegerea acestui lucru. Nu putem să comparăm cu nimic această misterioasă mulțumire. Nu înțelegem rațiunea de

a fi a mașinăriei de produs suferință a lui Eusebiu de Teleda. Constatăm însă că ea există și că trebuie, așadar, ca totuși ceva să o facă suportabilă.

De aici pornind, probabil, putem vedea cum autorii *Bhagavad-Gîtei* au căutat (și au găsit) explicația dată de ei acestei fericiri necunoscute a oamenilor: anume că Divinul sălășluiește în noi, că el este propria noastră substanță conștientă, dar calitatea divină se ascunde în spatele lumii dorințelor:

„Sunt, o, Gūdâkesha, Sinele care sălășluiește în inima tuturor creaturilor.“

(*Bhagavad-Gîta*, X, 20).

„Fii cu mintea la mine, dăruit mie, sacrifică-mi mie, cinstește-mă pe mine; la mine vei veni, da, ți-o făgăduiesc, mi-ești drag.

Lepădând toate Legile⁴⁴ (*dharma*), vino la mine, singur adăpost; de la toate păcatele eu te voi mântui; lasă întristarea!“

(XVIII, 64, 65, 66).

Comentariul lui Shi Aurobindo⁴⁵ la aceste maiestuoase versete ne face să simțim cât de departe sunt ele de gândirea creștină, în ciuda câtorva analogii verbale, dar și, poate, cât de ușor este pentru ascetul creștin ca, fără să știe, să o apuce pe calea misticii indiene, pe care n-o cunoaște, cu condiția să uite tot ceea ce este altceva decât efortul său de a-și înfrâna dorințele și pasiunile, exaltându-și astfel Sinele mai presus decât orice are legătură cu trupul, iar aceasta într-o măsură mai mare chiar decât adorarea Divinității transcendente:

„Cunoașteți-vă Eul“, spune Shri Aurobindo, „aflați că adevărul vostru Eu este Dumnezeu și e totuna cu Sinele tuturor. Aflați că sufletul vostru este o parte din Dumnezeu. Trăiți întru ceea ce cunoașteți, trăiți în Sine, trăiți în suprema voastră natură spirituală, fiți una cu Dumnezeu, fiți precum Dumnezeu⁴⁶. Închinați toate faptele voastre ca jertfă⁴⁷ Celui Suprem și Unic din voi, Celui Suprem și Unic din lume⁴⁸...“

Eu, Eu, Dumnezeu, Dumnezeu...

În termenii filozofiei occidentale, această concepție a putut fi definită drept un „imanentism transcendentă”. Imanentism: realitatea ultimă este în noi, în stratul cel mai adânc, cel mai ascuns al Eului nostru; dar, în același timp, transcendentă: acest cel mai adânc și cel mai secret strat al Eului nostru se află la infinită distanță dincolo de lumea materială, considerată drept o aparență, o iluzie⁴⁹. După cum putem observa, nimic nu e mai opus concepției occidentale, care afirmă realitatea universului material și individualitatea absolută a fiecărui Eu. În plus, din punctul de vedere occidental, concepția hindusă este panteistă, deoarece orice dualitate e, pentru aceasta din urmă, iluzorie, iar sfera divină e unica realitate. Nici aici, nimic nu e mai străin de concepția creștină, pentru care creația nu e Dumnezeu, după cum nici ființele înzestrate cu gândire nu sunt Dumnezeu.

Și totuși, acest sistem atât de diferit față de creștinism explică anumite fapte observabile în sânul acestuia din urmă – și poate că în orice activitate mistică – printr-o ultimă deosebire încă și mai importantă din punct de vedere al observării exterioare a fenomenelor respective, punct de vedere adoptat de noi în cercetarea de față: este vorba despre faptul că acest sistem nu comportă nimic care să semene cu ceea ce creștinii numesc *grație divină sau har*.

Într-adevăr, teologia creștină ne învață că „Dumnezeu ne face sfinți prin *bunăvoința și îndrumarea sa*, adică prin harul pe care ni-l acordă. Acest cuvânt, «har», desemnează un dar care ne este făcut gratuit de către El, din pură bunătațe, iar nu datorită vreunui merit din partea noastră”⁵⁰ El este „un dar supranatural pe care ni-l dă Dumnezeu, datorită meritelor lui Isus Hristos, pentru a ne ajuta să lucrăm la mântuirea noastră”⁵¹. Calificându-l drept „supranatural”, teologia creștină înțelege prin aceasta că harul este de origine strict divină și că omul, considerat în integritatea naturii sale, „nu are nici un drept în ceea ce privește harul”⁵², care constituie o nouă ordine a lucrurilor”, diferită și superioară celei naturale, „o ordine supranaturală”, și că, în consecință, autentică

stare mistică nu ar putea în nici un caz să se reducă la rezultatul vreunei fapte și la produsul unei asceze.

A deveni sfânt este un lucru care nu ține seama numai de om, ci depinde, în primul rând, de – singură – libera voință a lui Dumnezeu⁵³. Fără a intra în detaliile doctrinei, să reamintim că, pentru creștin, omul, „născut în păcat și (de)căzut“⁵⁴ ca urmare a păcatului original, nu se poate mântui decât prin „meritele“ lui Isus Hristos.

Pentru creștin, omul este deci liber să practice toate ascezele imaginabile, însă nu faptul acesta îl va face sfânt ori îl va pune în contact cu Divinitatea, ci doar harul, binevoirea divină. Or, tocmai binevoirea sau grația divină îi este refuzată păcătosului: „Ea se pierde prin păcatul de moarte.“⁵⁵ Și totuși, observarea faptelor arată că, prin asceză, se ajunge în mod automat la ceva, la ceva care este perceput din punct de vedere subiectiv ca fiind o „fericire fără de margini“: asceții tuturor religiilor ne-o doveDESC, iar ceea ce fac ei sub ochii noștri vine să depună mărturie în această privință.

Este aici o contradicție care i-a tulburat mult pe misionarii creștini plecați în India cu intenția de a-i „converti“ pe „păgâni“ și care au găsit acolo extatici. Din această pricină, ei s-au străduit să dea extazului vedantic, *samādhi*, o interpretare naturalistă – așadar, chiar aceea pe care o resping în cazul extazului creștin⁵⁶:

„Menținându-se timp îndelungat în zona intuițiilor non-conceptualizate, el (*yoghinul*) are iluzia de a fi nu numai transcendent, ci și consubstanțial Transcendentului într-un mod permanent și indefectibil. Gimnastica la care s-a supus, combinată cu concentrarea spirituală, i-a înzestrat gândirea cu o reală putere de stăpânire de sine. El are impresia – și, uneori, e vorba într-adevăr de o realitate, nu putem tăgădui – că străbate distanțe imense, că regăsește trecutul, că anticipează viitorul sau, în fine, că operează asupra lucrurilor și oamenilor transformări miraculoase, despre care nu se mai poate ști dacă sunt produse prin exercitarea unor

puteri naturale sau prin intervenția unor energii ce depășesc posibilitățile naturii. În rest, oricum ar fi, se înțelege cât de mult aceste puteri, în privința cărora cei mai înțelepți dintre maștrii hinduși spun că ele nu sunt lipsite de primejdii și că nu trebuie căutate pentru ele însele, întăresc iluzia că ești omniprezent, omniscient, liber, și că poți crea orice după bunul tău plac.“

Am întâlnit deja (numai că adusă ca argument împotriva misticilor creștini) acest gen de explicație. Cât privește modul în care se poate ajunge la o asemenea stare, oricare ar fi ea, iată descrierea lui, făcută de Preafericitul Părinte Paul, descriere despre care am putea cel puțin spune că ne amintește de ceva:

„Asceții din Indii au împins gustul pentru mortificare până la un fel de furie. Cine n-a citit⁵⁷ cu stupefacție despre faptele ieșite din comun ale acestor penitenți⁵⁸ care stau suspendați cu capul în jos sau întinși pe niște paturi cu țepi ascuțiți, sau care practică devoțiunea numită *panchâgni*, a celor cinci focuri? Ei rămân în meditație zile de-a rândul, stând aproape goi sub un soare teribil și între niște focuri aprinse pe direcția celor patru puncte cardinale, petrecând săptămâni în șir într-un post absolut sau chiar îngropați de vii vreme de o lună întreagă.“⁵⁹

Sau aceasta:

„Unii dintre ei (...) vor parcă să-și atragă admirația prin îmbrăcămintea mizerabilă sau ridicolă pe care o poartă, sau chiar prin nuditatea lor respingătoare. Anumite secte au adoptat nudismul ca regulă de viață. Adepții lor călătoresc, chiar și în tren, complet goi. Am constatat că în stațiile unde coborau, mulțimea, departe de a fi șocată, îi înconjură cu o venerație entuziastă.“

Sunt, așadar, frapante analogiile exterioare dintre asceza vedantică (în forma ei cea mai excesivă) și asceza creștină, așa cum s-a manifestat aceasta în Asia Mică.

Preafericitul Părinte Paul vorbește, desigur, despre „iluzie“. Electrofiziologia ne permite astăzi să știm că, dacă e vorba într-adevăr despre o iluzie, aceasta e de domeniul supranaturalului – inaccesibil observației –, de vreme ce, în cazurile când apare și poate fi studiată, yoghinul prezintă niște stări speciale, ce nu pot fi explicate nici prin patologii, nici prin reducerea lor la alte stări cunoscute. E, poate o iluzie faptul că hindusul aflat în starea de *samādhi* se contopește cu Divinitatea, așa cum crede el că se întâmplă atunci. Dar biografia demonstrează că, în acele momente, el nu se află într-una din stările obișnuite, normale, și că este capabil atunci fie să-și inhibe complet excitațiile senzoriale, fie să stăpânească efectele principale ale acestor excitații. Aici nu mai e vorba de nici o iluzie.

Dacă yoghinul poate deci fără ajutor divin, să suporte *pañcâgni* și cuiele pe care se întinde – dar ce spun eu, să suporte? să capete „iluzia“ unei „fericiri fără margini“ –, nu vedem cum am putea ocoli concluzia că există, sădită chiar în natura omului, așa după cum afirmă *Bhagavad-Gîta*, o virtualitate necunoscută, izvor al unei experiențe a fericirii care depășește orice închipuire și care se obține prin asceză.

Știu că se vor găsi creștini care vor explica acestea nu prin suuze naturale, ci prin acțiunea Diavolului.

Dintre toate relele Diavolului, cel mai rău este deplorabilul său liberalism: se lasă amestecat în orice, mai ales pentru a-i încuraja pe leneși să nu gândească. Teologii, care îl frecventează destul, nu cad însă în această capcană. Unul dintre ei⁶⁰ ne recomandă să nu uităm niciodată, atunci când vorbim de miraculos, „că acesta comportă în mod obligatoriu *eliminarea explicației naturale (sublinierea îi aparține)*. A vorbi despre un fenomen care are o explicație naturală, dar căruia i se admite caracterul miraculos deoarece o explicație supranaturală a aceluiași fapt poate fi socotită mai bună, este un pur *nonsens*“.

Se va obiecta că aici lipsește explicația naturală. Ea lipsește, într-adevăr, în privința faptului de conștiință, a evenimentului observat: nu vedem cum am putea explica sentimentul de liniște,

calmul ascetului care-și dă piciorul ca hrană la viermi. Dar la fel se întâmplă cu toate fenomenele de conștiință, fie ele și cele mai banale. Faptul ce trebuie explicat nu este acela care, oricum, la fel ca orice durere și orice plăcere⁶¹, scapă prin însăși natura lui observării făcute din afară, ci doar prezența ritmului *alfa* pe ansamblul creierului, în momentul în care simțurile ar trebui să transmită de fapt cele mai violente excitații și să declanșeze reacția de inhibiție. Puțini biologi, cred, vor fi dispuși să admită că acest ritm alfa este supranatural, diabolic sau divin. Dacă ar fi, atunci el nu s-ar mai învăța precum cititul, gimnastica suedeză sau acordeonul.

Se va obiecta, de asemenea, că a admite acest gen de raționament înseamnă să elimini dinainte orice posibilă înțelegere a supranaturalului prin mijlocirea naturalului, deoarece, dacă există ceva ce trebuie înțeles în acest mod, atunci acel lucru e, prin forța împrejurărilor, ceva fizic precum o undă alfa, deci obiect de studiu destinat explicării.

Această obiecție ne aduce în chiar miezul problemei. Îl rugăm pe cititorul nostru să aibă bunăvoința să reziste tentației de a reflecta asupra ei înainte de citirea ultimelor pagini ale acestei cărți. Pentru moment, să nu reținem decât faptele prezentate până aici, și anume că neurofiziologia demonstrează existența unui fapt ascetic *sui generis*, asceza vedantică, aceea a unei stări de extremă fericire naturală, aflată dincolo de asceză, iar asceza creștină, așa cum a fost ea practică în Egipt și Siria, pe aceea a unei tendințe a acestei stări de a depăși orice limită.

Fericirea născută din durere

Să revenim asupra acestui ultim punct.

Dintre toate facultățile sale, omul știe că numai una singură nu are limite: aceea de a suferi. În privința durerii, se poate merge întotdeauna mai departe. Anumite dureri fizice naturale

(în cancerul de ficat, nevralgiile de trigemen etc.) sunt atât de atroce încât, pe vremuri, ele nu se soluționau, de regulă, decât prin sinucidere.

Și nu e vorba, în aceste exemple, decât de dureri fizice. În afară de faptul că poți să suferi în același timp de un cancer de ficat și de o nevralgie facială, e întotdeauna posibil să se adauge o altă durere durerii deja existente, deci chinuri morale suferințelor trupului. Cel torturat poate fi imobilizat și privat astfel de refugiul pe care i l-ar oferi moartea. Inima lui pe cale de a înceta să mai bată îi poate fi reanimată sau menținută în funcție cu ajutorul drogurilor sau altminteri. Formațiunea reticulară care controlează starea de veghe poate fi stimulată în așa fel încât pierderea cunoștinței să fie împiedicată. Dar să trecem peste acestea: n-avem nevoie de nici o demonstrație ca să aflăm că puterea de a suferi este singura poartă a subiectivității noastre care dă spre un fel de infinit. În aceasta stă misterul omului și al oricărei ființe conștiente din această lume: natura, care a măsurat totul în noi, n-a prevăzut decât o excepție – aceea a durerii.

Printre numeroșii autori pe care nu i-am consultat, există cu siguranță unii care au meditat asupra ideii de infern în teologia mistică creștină a Orientului antic și asupra raporturilor ei cu modalitățile de atingere a sfîințeniei, modalități imaginate de asceții din acea regiune și acea epocă. Se pare că, descoperind în adâncul ființei umane întunecatul abis al infinitei dureri, acești asceți au fost cuprinși de nemăsuratul orgoliu al singurei depășiri nelimitate de care natura noastră omenească e capabilă, la fel precum alpinistul Mallory, după ce a văzut Himalaya, s-a dus să moară pe culmile ei.

E ușor ca, așezat în fotoliu, să-ți imaginezi dureri din ce în ce mai cumplite și nebuni ai infinitului traversându-le treaptă cu treaptă pentru a-și depăși mult prea îngustele limite. Există, cu siguranță, o logică în așa ceva. Dar durerea este durere.

Dacă omul este cu adevărat capabil să aleagă acest infinit și să meargă pe această cale de bunăvoie, pe durata întregii sale vieți, cu o mereu aceeași nesăbuită voință ca la început, ce suntem

noi atunci? Nu trebuie să mai gândim aici cu mintea, ci cu inima, și să încercăm să vedem cu toată sinceritatea dacă, cunoscând natura umană așa cum o cunoaștem prin intermediul propriei persoane, îl putem crede pe un om capabil să aleagă la modul cel mai senin cu putință suferința, să o înțească fără încetare, în fiecare secundă a întregii sale vieți, adăugând neostoit chin peste chin și nerenunțând nici un moment să urmeze această cale presărată cu tot ceea ce ne înfricoșează, când e îndeajuns doar o singură clipă ca să cobori de pe stâlp sau să-ți desfaci fierul care te încorsetează.

În ceea ce mă privește, cred că e mai verosimil să admitem chiar ceea ce ne spun acești improbabili oameni, și anume că durerea nu este decât un mijloc, o cale de a atinge fericirea care, fără a suprima suferința, o face într-un anume fel, misterior, suportabilă și chiar delicioasă. Iar aceasta e cu atât mai mult de admis cu cât penitenții din Asia Mică nu știau nimic despre yoghinii din India⁶², precum și pentru faptul că ei invocă în sprijinul comportamentului lor rațiuni diferite de ale celorlalți. Pentru yoghini, explicația este una strict naturalistă: stingând în noi focul simțurilor și al pasiunilor, dualitatea e înlăturată, și atunci infinitul care se află în noi ni se revelează.

Pentru stâlpnici sau pentru „ierbivori“, Isus Hristos este cel căruia i se face milă de penitent și îi vine în ajutor, alinându-l, mântuindu-l. Cred că acela care observă lucrurile din exterior poate și chiar trebuie să admită, într-o anume măsură, interpretarea indiană, vreau să spun cea naturalistă, și anume în măsura în care ea nu implică nici o ipoteză care, prin natura ei, să fie incontrollabilă. Că noi am fi infinitul e un lucru ce nu poate fi verificat. Însă că natura umană ar fi constituită de fapt în așa fel încât durerea înfruntată de bunăvoie s-ar putea uneori transforma într-un adevărat deliciu, iată ceea ce par să demonstreze atât yoghini, cât și stâlpnicii. Această ipoteză nu exclude în nici un fel lumea harului, eventuala intervenție a lui Dumnezeu. În schimb, ea este necesară, dacă nu mă înșel, pentru a fi dată o explicație existenței acelor asceți pe care nici o religie nu-i poate socoti ca

mântuiți și transfigurați de divinitate – de genul celor doi stâlpnici care se făceau unul pe altul „albie de porci” sau de felul multor altora ca ei.

Voi admite deci, pentru început, că simplul joc al naturii poate face ca asceza să dea roade în afara oricărei intervenții supranaturale, fără însă ca posibilitatea unei astfel de intervenții să fie prejudiciată în vreun fel. La fel cum miile de „adorățiuni”, de prosternări pe care le făcea Sfântul Simeon pe stâlpul său constituiau *întâi de toate* o gimnastică și aveau *înainte de toate* efectele unei gimnastici – oricare i-ar fi putut fi eventualele consecințe de ordin supranatural –, tot așa înfruntarea sistematică și progresivă a durerii produce un anumit efect asupra trupului, sistemului nervos și personalității ascetului – lăsând deoparte toate celelalte efecte sau semnificații de ordin religios.

Când Theodoret constată că Simeon putea, aplecându-se, să ajungă cu bărbia până la picioare, datorită faptului că era extrem de slab, el nu înțelege prin aceasta, din câte îmi dau seama, că ne prezintă un miracol, o intervenție divină. Ca dovadă, el explică slăbirea sfântului prin faptul că acesta din urmă nu mânca decât o dată pe săptămână. E vorba, aici, de o evidentă consecință și nu e nici un mister în asta. În transmutarea durerii în fericire avem de-a face cu un mister aparent, fiindcă, pentru experiența noastră obișnuită, fericirea este contrariul durerii. Dar, înainte de toate, presupunând că durerea deliberat înfruntată, pentru ea însăși, se transformă în fericire, nimic din experiența noastră obișnuită nu ne-ar putea face să simțim așa ceva, deoarece reflexul universal al oricărei ființe vii față de durere este fuga. Nu putem, așadar, să invocăm o inexistentă experiență obișnuită ca dovadă a faptului că durerea nu poate da naștere contrariului ei. În plus, dacă acest contrariu există, cine ne-ar putea-o spune, dacă nu înșiși aceia care au această experiență prin care noi nu trecem niciodată? Or, acești oameni sunt asceți, și tocmai acesta este lucrul pe care ei ni-l spun în cadrul tuturor religiilor, de la un capăt la altul al lumii,

propunându-ne, pentru un fapt identic, douăzeci de explicații diferite.

Să admitem totuși că se înșală cu toții. Ne rămâne atunci să explicăm comportamentul lor, întru totul observabil și care contrazice de o manieră atât de radicală și uimitoare experiența noastră obișnuită. Numai că, după ce vom fi terminat de discutat, de contestat și de emis ipoteze, tot va mai trebui să explicăm de ce chipul tinerei bonzese vietnameze își păstrează, în timp ce e devotat de flăcări, o expresie de suverană seninătate, și cum de e posibil ca sfântul ținut ca de un stâlp al infamiei în mașinăria care-i ține zi și noapte îndoit trupul anchilozat să o îndure vreme de o jumătate de veac, când i-ar fi de ajuns doar o simplă răsuflare a cheii ca să scape de ea.

Anumite apropieri ne vin atunci în minte, cum ar fi asemănarea cu acea tulburare senzorială pe cre fiziologii anglo-saxoni o denumesc *anosognosia*⁶³ și pe care E.A. Weinstein, de la Mont Sinai Hospital din New York, o descrie în termenii următori: „(În această stare), pacientul neagă că ar fi paralizat sau orb (...). Dacă e hemiplegic, va spune că membrele afectate de boală nu-i aparțin (...). Negarea (*durerii, a bolii etc.*) se va exprima prin ironie, umor, bufonerie (...). Aceste comportamente au fost explicate ca fiind niște tulburări ale schemei corporale sau ca o insensibilitate, sau ca inconstiență afectând o anumită parte a trupului (...). Pacienții sunt de obicei blânzi, liniștiți și indiferenți față de ceea ce, în mod normal, ar trebui să-i alarmeze. Unii dintre ei sunt euforici sau paranoizi, alții se închid în sine. Își pierd noțiunea spațiului și a timpului (...). Un alt simptom obișnuit este duplicarea sau paramnezia duplicativă (*pacientul crede că se află în același timp aici și în altă parte*)⁶⁴ (...). De pildă, un pacient care urma să sufere o craniotomie din cauza unei rupturi de anevrism pretindea că operația avusese deja loc.“

Toate aceste stări implică o dramatică amputare a personalității. Comportamentul este atât de perturbat, încât bolnavul nu poate supraviețui prin propriile puteri. El e incapabil să

gândească la modul obiectiv. Nu constatăm nimic din toate acestea la asceți și la yoghini, ci dimpotrivă. Deși nu toți au fost spirite creatoare (cei care făceau parte din această categorie erau indivizi de toate nivelurile intelectuale), Sfinții Părinți ce s-au canonit în pustie au lăsat în urma lor o enormă literatură, pe care cititorul vremurilor moderne o poate încă studia citind faimoasa *Patrologie greacă*, lucrare de compilație a abatelui Jacques-Paul Migne⁶⁵, și textele siriace și copte, dintre cele care sunt publicate⁶⁶. Mulți dintre ei au avut o viață aventuroasă, zbu-ciumată, plină de lupte și controverse. Să nu uităm că lumea în care trăiau era impregnată, de secole, de cele trei mari civilizații ale Istoriei: cea greacă, cea indiană și cea romană – Platon, Profeții, Cicero – și că, la începuturi cel puțin, ei au fost contemporanii unei extrem de profunde și de subtile culturi păgâne, ce reprezenta efortul ultim al unei lumi aflate în schimbare și co-existând cu creștinismul răsăritean.

Durerea domesticită de către acești oameni era, deci, chiar durerea reală și vie, cea pe care o putem oricând cunoaște, băgându-ne mâna în foc sau gândindu-ne la posibilele încercări de ordin moral, aceea pe care natura a conceput-o ca pe un irezistibil mecanism declanșator al fugii dinaintea a tot ce ne pune ființa în pericol. Ascetul este cea dintâi ființă vie care a avut față de durere aceeași atitudine precum a strămoșilor noștri față de foc, în momentul în care au învățat să-l stăpânească. Toate animalele fug de foc. Până la pitecantrop, acum un milion și jumătate de ani, apariția flăcării declanșa reflexul universal al fugii. Acum, antropologia consideră adesea ca dată a veritabilei nașteri a omului acel moment solemn când, pentru prima oară, o ființă înzestrată cu conștiință a îndrăznit să privească în față străvechiul inamic și să-l cerceteze cu calm, pentru a face din el principalul instrument al supremației sale. Din momentul în care omul a îndrăznit să ia în mână un lemn aprins pentru a-l privi cum arde și ca să-și amenințe cu el dușmanii, el s-a separat de lumea animală. Totuși, focul nu ardea mai puțin ca înainte. Dar nu îl mai ardea pe om.

Și încă mai trebuie să corectăm, cred, această metaforă care, altminteri, ar lăsa să se înțeleagă că ascetul nu mai simte durerea. O resimte la fel ca noi toți. Ființa sa transformată e însă aceea care nu mai acordă acestui sentiment importanța pe care o are el pentru noi, fiindcă s-a deplasat centrul ei vital și fiindcă ea poate privi de departe ceea ce pe noi ne orbește. Tot astfel, luptătorul care izbește cu pumnul tratează ca insignifiante loviturile pe care le primește, deși le resimte foarte bine. Însă ardoarea lui e mai puternică decât oricare altă senzație. Prin durere, ascetul ajunge la o lume atât de uimitoare (după cum afirmă el), atât de superioară celei în care durerea domină viața omului obișnuit, încât ea însăși își află locul în el fără a-i provoca nici cea mai mică tulburare.

Analogiile care ne permit, poate, să înțelegem într-o câțiva această deplasare a centrului vital al ființei sunt mai puțin de neconceput decât s-ar crede. Să ne gândim, de pildă, la alpinistul care escaladează în plină iarnă versantul nordic al unui munte. E cert că toate senzațiile pe care le încearcă el atunci sunt, fără excepție, senzații de durere: îi este frig, doarme prost, este epuizat, mâncarea-i rece ca gheața, fața îi este pe jumătate înghețată. Cu toate acestea, el se află acolo în virtutea unei alegeri făcute de bunăvoie și continuă să urce, deși e în orice clipă liber să renunțe și să se întoarcă. Nu și-ar schimba însă locul pentru nimic în lume.

Sau să ni-l imaginăm pe boxerul care se înfruntă, în sfârșit, cu acel adversar pe care a visat să-l înfrunte încă de la începutul carierei sale. În mod obiectiv, și chiar dacă el iese învingător, ce observăm? Lovituri, un chip tumefiat, un trup plin de sudoare, o respirație găfâită.

Eu însumi, care scriu această carte, dacă pun la socoteală doar senzațiile pe care le resimt, cu siguranță atunci că aș da dovadă de mai multă înțelepciune dacă aș lăsa deoparte pixul meu *Bic* și aș ieși afară, în frumoasa zăpadă a iernii, ca să mă joc cu copiii mei. De câte ori nu m-au întrebat ei de ce stau așa,

nefăcând altceva decât lucruri plictisitoare (cum își închipuie ei), în loc să merg să mă plimb cu ei pe munte? Însă nici eu nu mi-aș schimba locul cu nici un altul.

Și, în sfârșit, să ne amintim că există acest har despre care ne vorbesc creștinii, acest dar gratuit al lui Dumnezeu, care, ne spun tot ei, adaugă, astfel, ceva naturii, pentru a o face să se înalțe deasupra ei înseși. Există oare harul? Este el o iluzie? „Fără de mine, spune Isus, nu puteți face nimic”⁶⁷, sau și mai explicit încă: „Nimeni nu poate să vină la mine, dacă nu-l va trage Tatăl, care m-a trimis (sau dacă nu i-a fost dat har de Tatăl meu).”⁶⁸

„Să vină la mine” – aceasta se poate înțelege întâi de toate în sensul „tainei supreme” despre care ni se vorbește în *Bhagavad-Gîta*. Dar Dumnezeuul creștinilor nu se aseamănă cu nici un alt Dumnezeu. El este o persoană divină, adică veșnic preafericită, și, în același timp, întrupată, adică umană, supusă durerilor, incertitudinilor și slăbiciunilor noastre. Creștinul care se gândește la Dumnezeu său nu cugetă mai întâi la sublimele esențe pe care vedantinul le numește *Brahman*, „Ființa necondiționată, Existența pură, Substratul universal, Totalitatea”, sau *âtman*, „Sinele care există în fiecare ființă”, sau *Çaitanya*, „Ființa absolută”⁶⁹. Cel la care se gândește el (să ne amintim de Pascal) nu are nimic comun cu „Dumnezeul filozofilor și al cărturarilor”: Dumnezeuul său a cunoscut moartea și disperarea („Dumnezeul meu, Dumnezeuul meu, de ce m-ai părăsit?”), teama („Părinte al meu, de este cu puțință, treacă de la mine paharul acesta!”), slăbiciunea, sărăcia, toate mizeriile unei lumi pe care vedantinul o respinge ca fiind doar o iluzie (*mâyâ*), dar în care El, a doua persoană a unei Trinități divine, a crezut de cuviință să se întrupeze, să sufere și să moară.

Nimeni nu poate „să vină la El”, adică să-l iubească, dacă e lipsit de har. Iubirea divină, iubirea lui Dumnezeu, așa cum o înțeleg creștinii, nu este deci nicidecum un sentiment în sensul obișnuit al termenului. Este o stare, iar această stare nu poate fi atinsă prin nici un artificiu sau mijloc aflat la îndemâna omului.

Tot ceea ce putem spune în privința ei este că, datorită anumitor fapte sau sentimente ale noastre, definite ca rele și pe care creștinul le numește păcate, ea ne este retrasă. Iubirea lui Dumnezeu față de noi poate fi prezentă și fără ca noi să ne dăm seama de aceasta. Ea poate fi prezentă chiar și atunci când suntem pradă unei imense nefericiri. Ea poate coexista cu sentimentul de singurătate morală, cu dezastrul, cu nenorocirea.

„Trebuie știut – spune Simone Weil – că iubirea este o orientare, și nu o stare sufletească. Dacă ignorăm acest lucru, atunci ne cuprinde disperarea la cea dintâi lovitură a sortii.“ Și încă: „Ceea ce e teribil este faptul că, dacă în aceste tenebre în care nu e nimic de iubit, sufletul încetează să mai iubească, atunci absența lui Dumnezeu devine definitivă. Trebuie ca sufletul să continue să iubească în gol sau, cel puțin, să vrea să iubească, fie și doar cu o infinitezimală parte din el.“⁷⁰

Sfinții Pustnici formează deci o punte între o anumită familie de mistici, al căror ideal este o stare la care se ajunge, ca să spunem așa, în mod automat, dacă e urmată de o anumită disciplină – aceea a ascezei – și o altă familie de mistici, care nu consideră asceza decât ca pe o etapă preliminară, ca pe o condiție necesară, dar nu suficientă. Asia Mică, unde s-a dezvoltat această formă mistică, face, din acest punct de vedere, tranziția între Orient, unde mistica e descrisă ca naturală, și Occident, unde ea e considerată ca fiind supranaturală. India consfințește atotputernicia spirituală a libertății umane: „Nu ține decât de tine să fii Dumnezeu, căci ești deja“, îi spune Krishna lui Varjuna. Creștinismul suprapune libertății omului libertatea lui Dumnezeu: „Fără Mine nu puteți nimic“.

Rămâne să vedem dacă definițiile atât de diferite pe care aceste două tipuri de mistică le dau în privința lor înseși sunt de așa natură încât cel care le privește din exterior să le poată recunoaște și să le distingă una de alta.

Dacă desăvârșirea misticului creștin nu se petrece în mod automat, dacă ea nu depinde doar de asceză, ar trebui să găsim asceți foarte mari, dar în cazul cărora fenomenele mistice să

lipsească, după cum, poate, și invers, așadar. ceva corespunzând cu ceea ce creștinii numesc libertatea lui Dumnezeu – fenomene mistice manifestate în absența totală a oricărei asceze. Căci (ca să folosim limbajul în care se exprimă creștinul), Dumnezeu e liber „să facă să vină la El” pe oricine dorește El. Cum această libertate a lui Dumnezeu nu schimbă cu nimic îndatoririle pe care le au oamenii, ar trebui, prin urmare, să găsim sfinți foarte mari care au pus în practică în mod eroic virtuțile creștine, dar la care nu s-a manifestat nici una dintre caracteristicile mistice recunoscute ca atare, precum și, pe de altă parte, să găsim personalități de un misticism impresionant, în ciuda faptului că virtuțile lor vor fi fost mai curând îndoielnice.

Că există în creștinism sfinți remarcabili, care au atins sfințenia doar prin virtuțile lor, e un lucru bine cunoscut. Cel mai mare dintre ei este, fără îndoială, Sfântul Vincent de Paul, din a cărui biografie lipsesc cu desăvârșire atât extazele, cât și miracolele. „Se știe despre el doar că rămânea mai multe ore de-a rândul complet nemișcat, cu ochii ațintiți spre crucifix.”⁷¹ Cele două viziuni care-i sunt atribuite țin de parapsihologia cea mai obișnuită, dacă putem zice astfel⁷²: statisticile parapsihologilor ne spun că o mare parte dintre oamenii obișnuiți au asemenea experiențe⁷³.

Mai este, de asemenea, invocat și Sfântul Jean-Baptiste de La Salle, fondatorul confreriei Școlilor creștine, acel înțelept care le-a interzis călugărilor săi cunoașterea limbii latine (1651–1719), și în privința căruia tot ce s-a putut considera miraculos a fost faptul că atenția lui nu era niciodată distrasă de nimic în timpul liturghiei și al slujbelor religioase. Pe de altă parte, credem că Sfântul François de Sales, altă eminentă personalitate religioasă a secolului al XVII-lea, autorul celebrei *Introduceri în viața cucernică* și al unui *Tratat despre iubirea lui Dumnezeu*, știe despre ce vorbește atunci când scrie: „Există mai mulți sfinți”⁷⁴ care, deși n-au avut niciodată vreun extaz sau vreo stare de răpire prin contemplație, se află acum în ceruri“.

Chestiunea de a ști cine a ajuns în cer și cine nu nefiind de competența noastră, trebuie ca, în această privință, să-l credem

pe cuvânt pe sfânt. Dar putem, de asemenea, să traducem într-un mod mai banal ceea ce ne spune el, presupunând că, de vreme ce afirmă că există atâția oameni în cer, unde noi nu-i putem vedea la fel de limpede ca și el, aceasta înseamnă că el, ca duhovnic, sfătuitor și prelat, a văzut mulți sfinți (în sensul creștin al cuvântului) care nu cunoșteau experiența mistică ultimă.

Poate că ni se vor invoca, drept obiecție, cele trei miracole necesare cerute în cadrul procesului de canonizare; pentru că nici o cauză de canonizare nu este acceptată în lipsa a cel puțin trei miracole atestate în toată regula, rezultă că fiecare sfânt a făcut vreun miracol ce a putut fi observat.

E adevărat. Însă, pe de altă parte, după cum vom vedea, nu trebuie să confundăm miracolul cu mistica. În plus, miracolele considerate ca fiind cele mai bune dovezi de către tribunalul însărcinat să recunoască sfințenia cuiva sunt acelea care se produc după moartea celui în cauză, „prin mijlocirea lui“, conform expresiei bisericești. E vorba despre miracolele ce se produc la urmărirea morții sau ori atunci când îi sunt adresate rugăminți sau îi suntenerate moaștele. În optica tribunalului, aceste miracole dovedesc faptul că defunctul ar putea „mijloci“, interveni în favoarea cuiva pe lângă Dumnezeu, adevăratul și unicul autor al tuturor miracolelor (ca și Diavolul, totuși), așadar, ele dovedesc că respectivul se află în cer. Sfântul Vincent de Paul, Sfântul Jean-Baptiste de la Salle, Sfântul Berchmans, Sfânta Tereza de Lisieux și atâția alții care, vii fiind, n-au arătat nimic decât o viață eroică și exemplară, nu încetează, se zice, de când au murit, să facă asemenea miracole. Dar aceasta este o altă problemă. Să ne limităm a constata aici că prin cea mai susținută asceză creștină se poate ajunge doar la sfințenie, în afara oricărei experiențe mistice foarte avansate.

Ni se va mai obiecta că, în acest caz, nu e vorba de asceză așa cum a fost ea înțeleasă până aici și prin care, după *Bhagavad-Gîta*, se ajunge în mod automat la identificarea cu Divinitatea. Faptul de a fi creștin să abolească oare această regulă? De

ce Sfântul Vincent de Paul n-ar fi obținut același rezultat ca orice ascet vedantin, dacă ar fi practicat și el o disciplină la fel de riguroasă ca acesta?

Văd, la acestea, două răspunsuri posibile. Cel dintâi este de ordin istoric: ajunge să-l citești pe biograful Sfântului Vincent de Paul, episcopul Abelly⁷⁵, ca să te convingi că asceza lui a fost la fel de severă ca oricare alta, deși discretă și plină de bun-simț, lipsită de ferocitățile spectaculoase ale Sfinților Pustnici și ale yoghinilor: *l'honnête homme*, în acel secol al XVII-lea, posedă niște maniere mai puțin teatrale de a se mortifica, cum se spunea pe atunci, însă o face extrem de bine⁷⁶. În speță, Sfântul Vincent de Paul deținea o artă de a nu dormi la fel de bună într-un exersarea răbdării și a voinței ca oricare altă practică ascetică.

Vom găsi aceeași supraomenească austeritate la toți sfinții lipsiți de fenomene mistice observabile, inclusiv la cei mai rafinați, ca în cazul, de pildă, al preabunului François de Sales.

Dar, dacă așa stau lucrurile, de ce nu au cunoscut ei ceea ce vedantinul numește *samâdhi*, termen care la noi este tradus prin extaz? Aici intervine cel de-al doilea răspuns: au cunoscut foarte bine această stare, după cum arată Poulain, referindu-se chiar la sfinții pe care i-am pomenit mai înainte⁷⁷. Dar există *samâdhi* și *samâdhi*, iar cuvântul „extaz“ desemnează multe lucruri.

În ceea ce-i privește pe înțelepții indieni, aceștia fac distincția între *savikalpa-samâdhi*, „stare în care mai subzistă încă un oarecare sentiment al dualității“, și *nirvikalpa-samâdhi*, „în care dispare orice noțiune de subiect și obiect“. Când comparăm respectivele descrieri făcute acestor stări cu cele ale stărilor mistice creștine, constatăm, cum am spus ceva mai sus, că ele trebuie asemuite cu diversele grade, mai mult sau mai puțin profunde, ale rugăciunii simplității inimii.

Absența totală a distragerii atenției, care e pomenită, de exemplu, în cazul Sfântului Jean-Baptiste de la Salle, ar fi definită de vedantin ca o „dispariție totală a dualității subiect-obiect“, ca, așadar, *nirvikalpa-samâdhi*.

Dar, dacă așa este, atunci nu dintr-o neînțelegere a putut fi tradus *samâdhi* prin *extaz*. Extazul cel recunoscut de creștin ca fiind realmente mistic ar fi, așadar, ceva cu totul diferit și el n-ar începe decât dincolo⁷⁸ de starea *nirvikalpa-samâdhi*. Acest dincolo ar fi cel pe care misticii creștini îl atribuie unei intervenții divine personale, unei acțiuni supranaturale a harului. Misticul creștin ar trebui mai întâi să traverseze toate etapele implicate de practicarea misticii naturale, dacă nu cumva, fie printr-o eventuală acțiune divină (harul), fie printr-un proces al misticii naturale rămas până acum necunoscut, există vreun drum mai scurt, o cale regală care să ducă la ceea ce creștinii numesc extaz sau unire mistică.

Această traversare a tuturor etapelor misticii naturale cuprinde, de altfel, în mod inevitabil, experiențe foarte variate. Când Jeanne de Chantal le recomandă călugărițelor sale „să-și oprească pur și simplu spiritul în Dumnezeu“, „să adere la voia Lui printr-o totală supunere“ și „să aștepte astfel ceea ce, în marea Lui bunătate, va binevoi El să le dăruiască“⁷⁹, ea se adresează unor femei ce duc o viață austeră, firește, însă o viață așezată, bazată pe niște reguli bine stabilite și lipsită de orice formă mai violentă de manifestare, o viață împărțită între liniștile munci din mănăstire, slujbe religioase, rugăciuni și cântări. Să ajungi la rugăciunea interioară de simplitate în liniștea unei capele, când trupul tău ingenuncheat sau așezat nu-ți solicită deloc atenția și când te învăluie o penumbră propice meditației, este un exercițiu cu mult mai puțin anevoios decât urcușul spre divin între cele cinci focuri dogoritoare ale practicii indiene numite *panchâgni* sau decât atunci când piciorul tău lovit de cangrenă e devorat de viermi, sau când îngheți de frig, stând în bătaia viscolului, sus, în vârful unei coloane.

E de înțeles, așadar, că abolirea dualității are mai multe sau mai puține șanse să se producă, în măsura în care modul de viață cel după trup este mai mult sau mai puțin redus la tăcere.

Dimensiunile până la care poate ajunge mistica naturală variază deci în funcție de severitatea ascezei. Cu cât asceza e mai

profundă, cu atât unitatea sufletului și independența lui se afirmă mai cu tărie. A nu avea atenția distrasă de nimic atunci când nimic nu te distrage este, evident, mai ușor decât atunci când ești supus la tot felul de încercări și suferințe⁸⁰. De aceea, mortificările și încercările sunt indispensabile pentru progresarea sufletului: regăsim aici, pe o altă cale a reflecției, geneza demersului ascetic. Între blânda „încredințare“ în mâinile lui Dumnezeu a călugăriței ce urmează sfaturile Sfintei Jeanne de Chantal și impasibilitatea bonzesei vietnameze care se lasă pradă focului se întinde întreg spațiul lăuntric promis de Krishna discipolului său. Aceste două suflete se află într-o stare identică, dar care e mai mult sau mai puțin precară. Bâzâitul unei muște îi va distrage atenția celei dintâi. Cea de-a doua se află complet retrasă în afara lumii exterioare, care nu o mai poate atinge. Însă teologia mistică creștină afirmă că libera iubire a lui Dumnezeu poate exploda atât în cazul uneia, cât și al celeilalte, și că atunci un spațiu complet diferit se deschide deodată într-o dimensiune nouă, care nu datorează nimic naturii. Teologia mistică creștină mai afirmă, de asemenea, că această dragoste a lui Dumnezeu față de om poate fi insesizabilă, chiar și aceuia care e obiectul ei și care atinge, atunci, cele mai înalte grade de sfințenie, la fel ca și extaticul, fără ca totuși să se petreacă în el ceva care ar putea fi perceput din punctul de vedere al subiectului.

Să rezumăm particularitățile misticii creștine, așa cum se înfățișează ea însăși:

- toate stările mistice, în creștinism, sunt, dacă putem spune astfel, supranaturale prin natura lor: ele sunt exclusiv rezultatul libertății lui Dumnezeu și nu pot fi atinse, nici meritate de om doar prin efortul personal;
- ele necesită starea de grație sau harul, adică absența păcatului și, prin urmare, respectarea virtuților, deci o anumită asceză;
- dar libertatea divină poate provoca aceste stări mistice la orice nivel al ascezei dorește sau, la fel de bine, poate să nu le provoace deloc;

– nu există, aşadar, nici o corelaţie între gradele de sfinţenie şi fenomenele mistice: cel mai mare dintre sfinţi poate să nu cunoască niciodată astfel de stări, şi totuşi lucrul acesta nu înseamnă că el ar fi mai puţin iubit de Dumnezeu; invers, putem întâlni mari mistici a căror credinţă eroică nu e vizibilă decât pentru Dumnezeu, nu poate fi văzută decât de Dumnezeu⁸¹.

Cum anume se manifestă concret aceste particularităţi vom vedea în cele ce urmează.

CAPITOLUL IV

Maria-Magdalena de' Pazzi sau nebunia dragostei

Noi, occidentalii, nu mai știm, azi, dacă durerea este o poartă spre dincolo de uman sau spre non-uman; avem, poate, o scuză: aceea că durerea a încetat, precum muștele și marile epidemii, să mai facă parte din viața noastră cotidiană.

Nu pentru că ar fi dispărut. Dar nu mai este acceptată. Durerea fizică este neutralizată prin analgezice. Cea morală este conjurată prin miile de artificii ale civilizației. Am uitat timpurile în care cei mai mulți dintre copii mureau și când doar câțiva adulți ajungeau la bătrânețe, fiind rare excepții ale unui joc al hazardului de la care veneau, în mod obișnuit, moartea violentă, foametea și boala.

Cele mai multe din marile epoci creatoare au fost marcate de acest joc al hazardului. Așa a fost și Renașterea italiană. Propunându-mi să povestesc aici viața Mariei-Magdalena de' Pazzi, am făcut câteva cercetări în privința familiei ei. Era una din acele puternice și complexe familii florentine, în care găseai șefi de clan (Pazzi erau ghibelini), arhiepiscopi, precum umanistul Cosimo Pazzi, traducător al lui Maxim din Tyr, poeți, precum fratele său, Alessandro, dar și ucigași, precum bancherul Jacopo Pazzi și vărul lui, arhiepiscopul Salviati, care l-au asasinat pe Giuliano de' Medici cu lovituri de pumnal, în timpul slujbei, la

26 aprilie 1487, în biserica Santa Reparata. Viața aventuroasă a acestor bărbați și femei era, încă de la naștere, sortită unor experiențe ieșite din comun. Și cum atunci se credea în realitatea lumii invizibile, totul dobândea, în mod firesc, un sens spiritual, inclusiv suferința și moartea. Nimic deci mai natural ca, printre aventurieri, artiști, gânditori, să găsim și sfinți, și mistici.

Maria-Magdalena de' Pazzi s-a născut în Florența, în 1565, optzeci și doi de ani după asasinarea lui Giuliano de' Medici și spânzurarea lui Salviati și a lui Jacopo Pazzi, la o fereastră de la Palatul Senioriei¹. Părinții ei, oameni foarte credincioși, au crescut-o într-o atmosferă de fervoare, ale cărei efecte se vor resimți și după două generații: unul din frații viitoarei sfinte, Geri, a avut patru fete, toate carmelite. Numele ei de botez era Ecaterina, în onoarea celei mai mari mistice italiene, Sfânta Ecaterina din Sienna².

Viața Mariei-Magdalena este foarte bine cunoscută, datorită unui fericit concurs de împrejurări: celebritatea familiei sale, un mediu de o foarte înaltă cultură, un întreg oraș (și ce oraș!) pentru a depune mărturie, rivalitățile politice dintre familii făcând imposibilă sau neverosimilă pioasa conspirație a laudelor, rapiditatea primilor istoriografi, care și-au publicat scrierile sub ochii martorilor. Maria-Magdalena a murit în 1607, Prima ei biografie apare în 1609³. Este reeditată la Florența, în 1611, 1629, 1639.

Puccini este martorul cel mai apropiat de faptele pe care le relatează: el este confesorul mănăstirii. El nu este însă singurul biograf contemporan cu ea. Cel puțin patru biografii sunt publicate înainte de 1630, dintre care una în franceză⁴ și una în spaniolă (să nu uităm că spaniolii se găseau atunci la Neapole). În 1630, Maria-Magdalena de' Pazzi n-ar fi avut decât șaiszeci și patru de ani: nenumărați martori ai existenței ei trăiau încă la acea dată. Deși toate aceste izvoare sunt diferite, ele concordă atunci când se referă la aceleași fapte.

Începând din secolul al XVII-lea, numeroși istorici au studiat viața sfintei. Ultima lucrare franceză este, din câte știm, aceea

a lui Vaussard⁵. Cea mai aprofundată analiză istoriografică pare a fi cea a englezului Dingwall, autorul unui foarte curios și critic studiu despre procedeele de asceză ale sfintei. Fenomenele ieșite din comun au fost studiate în special de medicul și iezuitul englez Thurston și de către un francez, doctorul Leroy⁶.

Să privim acum viața tinerei Ecaterina de' Pazzi.

Ca mulți mistici, și ea se remarcă prin precocitate. De la vârsta de șapte sau opt ani, jocurile obișnuite ale copiilor n-o mai interesează. Este fascinată de tot ceea ce are legătură cu Divinul, în special de discuțiile teologice pe care le aude în saloanele familiei Pazzi. La zece ani, uimește pe toată lumea prin profunzimea spuselor sale, într-o discuție despre Trinitate și crezul Sfântului Athanasie.

Odată cu inteligența, și caracterul ei se arată foarte devreme. Este ascultătoare, discretă, cu o voință de neclintit. Când hotărârea ei se lovește de vreun refuz al părinților, ea se înclină cu respect, dar reușește întotdeauna să le întoarcă voia și să facă tot ce hotărâse ea mai întâi. Aceasta este o trăsătură constantă a vieții ei. „Când cineva îi opunea vreo rezistență, ea sfârșea întotdeauna prin a înfrânge acea rezistență și reușea să-i convingă pe cei care inițial i se opuseseră că greșeau“ (Dingwall).

Cam la acea vârstă încep, spontan, primele chinuri trupesti la care se supune. Nu numai că postește, dar ține să se așeze la masă cu ceilalți pentru a-i privi mâncând, mai ales atunci când e vorba de bunătăți (un obicei foarte iritant, remarcă Dingwall). În timpul verii, când familia părăsește palatul din Florența pentru a merge la țară, cea mai mare plăcere a Ecaterinei este să le vorbească despre religie copiilor de țărani. Și cum acest lucru nu le face prea mare plăcere micuților, ea le face mici daruri, pentru a-i încușura. Practicile sale de asceză corporală încep spontan, înainte de a împlini zece ani. Fetița nu se cruță: se biciuiește⁷. Dingwall emite ipoteza că o anumită senzualitate s-ar fi putut amesteca în aceste practici. Voi examina mai târziu această idee. Este sigur că precocitatea ei nu e doar intelectuală și spirituală:

în ziua primei împărțășanii, la 25 martie 1576, ea face legământ de „virginitate și castitate veșnice“. Ținând cont de importanța, pentru ea, a acestei ceremonii, un asemenea legământ, și încă atât de precis formulat, presupune că ea știe și simte perfect despre ce este vorba. Are acum unsprezece ani.

În 1580, tatăl Ecaterinei este numit guvernator de Cortona, iar tânăra fată, care a atins vârsta pubertății, este trimisă la mănăstirea San Giovannino. Torturile la care se supune se înmulțesc (inclusiv flagelările). Postește, își interzice orice conversație. După cincisprezece zile este atât de slăbită, încât abia mai poate mișca acul cu care brodează. Cu toate acestea, participă la toate muncile mănăstirii.

Când mama ei vine s-o vadă, este înfricoșată: în locul fragedei copile din Florența, găsește o epavă. O ia la țară, unde medicii îi prescriu plimbări în compania prietenelor de vârsta ei. Se plimbă, deci, cu fetele, dar afișând o docilitate tot în felul ei, nu le spune nici un cuvânt, se ține la distanță de ele și-și spune rugăciunile.

Are acum cincisprezece ani și părinții încep să-i caute o partidă. De cum le ghicește intenția, declară cu fermitate tatălui ei că nu vrea alt soț decât pe Isus și preferă mai curând să moară, decât să se căsătorească. Tatăl nu insistă. Lasă pe seama mamei strădania de a o face să se răzgândească. Mama, care provine dintr-o altă mare familie toscană, Buondelmonti, este la fel de încăpățânată ca și fiica. N-a avut însă tot atâta perseverență ca ea. Pentru a-și obosi părinții, viitoarea sfântă alege ceea ce Cepari⁸ numește *santa astuzia*: de a fi pur și simplu insuportabilă în orice situație. Într-o zi, după ce-i făcuse cadou o rochie foarte frumoasă, mama ei se gândi că-i va face plăcere o vizită la mănăstirea San Giovannino. Văzând-o atât de elegantă, una dintre maici crezu că se mărită și-i făcu un compliment. Ecaterina fu atât de „îngrozită de acest gând“, încât „era să leșine“. A trebuit ținută, să nu cadă. După acest incident, părinții se pleacă în fața dorinței ei. La 1 decembrie 1582, tânăra intră la mănăstirea carmelită Sfânta-Maria-a-Îngerilor din Florența.

Înainte însă de a pleca, părinții îi cer fiicei îndârjite o favoare, care arată în același timp durerea lor, văzându-se părăsiți, dar și certitudinea că hotărârea ei este irevocabilă: cel puțin, spun ei, să le lase un portret de-al ei. Ea refuză și nici o rugămintă n-ar fi înduplecat-o, dacă nu i-ar fi cerut-o chiar confesorul ei, părintele Pietro Blanca, emoționat de durerea părinților. Portretul a fost pictat de Santi di Tito, un artist reputat în epocă, autor al multor lucrări, cu precădere religioase⁹. Ecaterina a făcut tot ce a putut pentru a îngreuna lucrul lui Santi di Tito, scâncind și bosomeflându-se în timpul ședințelor (să reamintim că ea avea șaisprezece ani, iar pictorul patruzeci și șase). Rezultatul, a cărui reproducere o am sub ochi, a fost însă remarcabil. În spatele chipului blând și distant, se citește încăpățânarea inflexibilă a cuiva care *știe* și pe care nimeni din lumea aceasta nu are ce să-l mai învețe. Fruntea este înaltă și largă, nasul lung, gura mică și grațioasă. Întreaga parte animală a înfățișării ei pare micșorată sau stilizată. Degeaba s-a străduit Ecaterina să-și ascundă feminitatea: aceasta se simte intens în talia suplă, în pieptul bine format, în mâinile-i puternice și într-un soi de refuz îndârjit față de tot ceea ce nu e rezultatul alegerii ei, începând cu rochia frumoasă, cu bijuteriile și coroana de perle (ori flori) care-i împodobește bogatul păr blond. Mărturisesc că nu pot privi fără tulburare această față tânără, atât de seducătoare. Blândețea și absența ei au ceva înfricoșător. Dingwall, care nu înțelege nimic din personalitatea ei profundă, are totuși dreptate să sublinieze contradicția care supune această intensă senzualitate latentă unei totale și sălbatice dezîncarnări. În acest portret o găsește supărată și încrâncenată. Ar trebui însă, pentru a o putea înțelege, să știi care erau gândurile ei în timp ce Santi di Tito îi fixa trăsăturile pe pânză. Iar acest lucru nu este la îndemâna nici a lui Dingwall, nici a mea, nici a nimănui.

Ecaterina de' Pazzi părăsește definitiv lumea o lună mai târziu, la 30 ianuarie 1583, îmbrăcând veșmântul carmelitelor și luând numele semnificativ al Mariei-Magdalena, păătoasa plină de căință și devorată de dragostea divină.

Alegerea numelui religios este un act capital pentru tânăra călugăriță. Acest nume exprimă un model, el rezumă într-o pioasă referință proiectul unei vieți întregi. Ecaterina cunoștea perfect pe acea Maria din Magdala, care, după cum arată una din cărțile vechi pe care le-am consultat, „la început, se spurcase în desfrâu“. Nimic pe lume nu era mai străin vieții sale de adolescență decât acest „desfrâu“. Se simte totuși, în toate actele ei, obsesia cărnii. Personal, cred (contrar opiniei lui Dingwall) că ea s-a folosit chiar de aceasta pentru a-și impresiona părinții: leșinul descris mai sus nu avea nimic dintr-o comedie. Pentru ca doar ideea căsătoriei să-i provoace pierderea cunoștinței, trebuie ca acest gând să fi fost însoțit la ea de imagini vii. Ar trebui, oare, să ne mire acest lucru la o copilă care, înainte de a împlini zece ani, se flagela în secret, pentru ca apoi să facă legământ de *virginitate și castitate*? Toate aceste trăsături denotă o puternică intuiție a lucrurilor legate de carne, cum, de altfel, și apropiatii ei au înțeles foarte bine: „Ție, Ecaterina“, îi spuse într-o zi o prietenă a mamei sale „ți-ar trebui un soț zdravăn și tânăr și o familie a ta.“

Numai că despre așa ceva nici nu putea fi vorba. De la cea mai fragedă vârstă, ea presimțise, dincolo de nimicnicia cărnii, o realitate mai fascinantă decât orice senzație trupească. Ghicise în același timp că acea împărăție minunată nu putea fi atinsă decât prin completa împlânzire a celor mai vii înclinații naturale.

Nu este necesar să crezi în realitatea acestei împărății pentru a constata că în toate vremurile și în toate culturile anumiți oameni au avut revelația ei, iluzorie, dacă vrei. Fetița din Florența îi întâlnea, peste secole, pe autorii necunoscuți ai *Bhagavad-Gîtei*. După ce avusese, încă din primii ani ai vieții, intuiția voluptăților trupului, ea înțelesese, în același timp, că această lume îi ascundea o alta, că această lume nu era dăruită libertății ei decât pentru a deveni un instrument al eliberării, al metamorfozei sale. Cu greu se poate crede că o fetiță la vârsta șotronului face o pasiune pentru Simbolul Sfântului Athanasie, fără ca abstracțiunile acestui text abscons să-i evoce altceva decât idei. Să reamintim că Simbolul Sfântului Athanasie este un fel de rugă. Sfânta

Treime și dubla natură a celei de-a doua persoane din Treime, a Fiului întrupat în omul Isus¹⁰. Se poate spune că se descrie aici Dumnezeu creștin în același timp ca Dumnezeu și ca om (cele două naturi), substanță spirituală infinită, dar manifestată istoric într-o ființă umană, Isus din Nazaret. În terminologia creștină, dogma dublei naturi se numește Misterul Întrupării:

„Misterul Întrupării – scrie Monseniorul Cauly¹¹ – este misterul Fiului lui Dumnezeu, care s-a făcut om (...) Spunând că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, înțelegem prin aceasta că a doua persoană din Sfânta Treime, care există de-a pururi, ca și Tatăl cerească, spirit invizibil ca și el, a venit, la un moment dat, să îmbrace natura noastră umană și să ia, pe pământ, un trup și un suflet ca ale noastre, în sânul preafericitei Fecioare Maria“.

După cum vedem, Misterul Întrupării sacralizează întru câtva propriul mister al tinerei Ecaterina, pe deplin conștientă de dubla ei natură.

Mai mult decât atât, în Evanghelie se spune că Maria din Magdala a părăsit viața de desfrâu și s-a pocăit atunci când, ascultându-l pe Isus, a fost cuprinsă de iubire pentru El; povestirea evanghelică este una dintre cele mai „creștine“ din Noul Testament, prin bine cunoscutele vorbe: „Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit“¹². În omul-Dumnezeu al creștinismului, Ecaterina a găsit, așadar, în mod firesc, expresia supremă a unei sfâșieri spirituale, dramatic resimțite încă din copilărie. Numai Isus, om după trup și spirit infinit, poate fi Cel către care se îndreaptă unica ei iubire. Și, la fel cum Isus a suferit cu trupul său pe cruce, tot așa și carnea Ecaterinei trebuie să sufere.

Numai ignorând aceste evidențe, oameni altfel perspicace, precum Dingwall și Pierre Mac Orlan, au putut susține, cu privire la Maria-Magdalena de' Pazzi, interpretarea absurdă a flagelării ca deviație sexuală sado-masochistă. Mă simt jenat să combat o idee care se coboară la un asemenea nivel, făcând dovada unei lipse nu numai a înțelegerii sufletului uman, dar și,

ceea ce e încă și mai grav pentru acești doi oameni, a inteligenței. Lucrul acesta mai putea fi trecut cu vederea în cazul lui Mac Orlan, care, atunci când și-a scris cartea, n-avea decât douăzeci și șase de ani¹³. Dar Dingwall, un om avizat, având o lungă experiență a fenomenelor spirituale, ne dezamăgește. Și unul, și altul credeau că Maria-Magdalena de' Pazzi găsea în flagelare o plăcere, care altminteri îi era interzisă prin jurământul de castitate.

„A presupune că ea a rămas pură, în afara oricărei tentații sexuale, este absurd (*nonsense*)“, scrie Dingwall. „Cuvântul tentatie, utilizat de biografia ei, dezmente orice aserțiune de acest fel. Mai mult încă, ea însăși declara că, după un anumit timp, a fost eliberată de orice asalt îndreptat împotriva castității ei, ceea ce nu se poate interpreta decât într-un singur mod. Astfel stând lucrurile, este clar că fantasmele ei masochiste (*masochistic phantasies*) i-au putut declanșa o plăcere intensă, pe care ea o interpreta atunci ca pe o nouă ispită a Diavolului. În fapt, este posibil ca ea să se fi crezut în afara pericolului, atât timp cât plăcerea pe care o simțea nu o împingea la acte putând fi considerate cu adevărat impure. Este evident că a mers până la ultimele limite (*to extreme lengths*), când leșinul putea surveni la simpla rostogolire pe zăpadă sau prin spini.“

Dingwall (care face aluzie la anumite practici ascetice ale Mariei-Magdalena, după cum vom vedea) trimite aici, în privința definiției castității, așa cum o putea înțelege Maria-Magdalena de' Pazzi, la texte de teologie morală, care leagă această idee de activitățile pur sexuale¹⁴. El lasă, astfel, să se înțeleagă faptul că o călugăriță putea să ignore caracterul impur al unor voluptăți aparent non-sexuale și că la fel de ignoranți erau și confesorii ei. Această supoziție nu este doar ridicolă, în ochii oricărui om care a fost crescut în spiritul catolicismului¹⁵; ea este și dezmințită de întreaga viață a sfintei.

Este foarte adevărat că, în conformitate cu însăși teoria ascezei, Maria-Magdalena a păstrat toată viața ei aceeași extraordinară intuiție în privința chestiunilor referitoare la trup,

chestiuni care au obsadat-o până la moarte și chiar în timpul agoniilor sale. Dar practicile pe care, în cazul ei, Dingwall le interpretează ca fiind un substitut al sexualității reprezintă, în realitate, constanta negare a acestui trup atât de ușor inflamabil.

Sexul a însemnat pentru Ecaterina de' Pazzi cea mai grea încercare la care a fost supusă; nimeni nu neagă acest lucru, și cu atât mai puțin ea însăși, care și-a ales numele de Maria-Magdalena. Nu e nici o îndoială că, fără de revelarea precoce a experienței mistice care a făcut-o să descopere infinitul divin dincolo de neantul simțurilor, ea ar fi fost o Eloiză ori o „călugăriță portugheză“.

Dar așa e principiul ascezei: el vrea să înfruntăm cea mai puternică înclinație a noastră și s-o învingem. Întreaga viață a Mariei-Magdalena a fost, așadar, o luptă dusă împotriva impetuosului ei temperament italian plin de farmec. Dar această luptă a fost victorioasă, iar dacă a dus în cele din urmă la ceva, vom vedea în cele ce urmează.

Așadar, la începutul anului 1583, Ecaterina nu mai este decât un tablou al pictorului Santi di Tito, într-una din încăperile din Palazzo Pazzesco. Mănăstirea Sfânta-Maria-a-Îngerilor n-o cunoaște decât pe sora Maria-Magdalena. Fata nu are încă șaptesprezece ani, iar superioarele ei, mai ales văzând-o atât de drăguță, nu prea sunt dispuse să-i scurteze noviciatul. În acest răstimp, nu întâmplător numit „de probă“, tânăra ucenică urmează cu strictețe regulile mănăstirii, dar fără a se fi călugărit. Este deci liberă, dacă vrea, să renunțe oricând și să plece.

Acest lucru n-o interesează însă pe sora Maria, a cărei singură dorință este aceea de a deveni cât mai repede posibil logodnica lui Hristos. Cum smeritele ei rugăminți nu duc la nimic în acest sens, ea se îmbolnăvește. Un fel de ardere interioară o devorează. Se topește văzând cu ochii și nici un medic din Florența nu reușește s-o vindece. Fiindcă starea i se agravează, superioarele sale se îndură până la urmă: dacă trebuie să moară, măcar să moară călugăriță.

În luna mai a anului 1584, este deci transportată cu tot cu pat în fața altarului Sfintei Fecioare, pentru a se călugări. E adusă înapoi în chilie și imediat cade în extaz. Vreme de patruzeci de zile, aceste extaze vor continua, unele după altele. Vom vorbi despre ele mai târziu. Să urmărim, deocamdată, progresele făcute în asceză de către tânăra călugăriță.

Încă din primele luni de viață monastică, ea se face remarcată prin chinurile excesive la care-și supune trupul, prin smerenie și prin ascultare. O ascultare care, așa cum am arătat, nu dă totuși niciodată greș, atunci când e vorba de atingerea scopurilor ei. Astfel, în 1585 (ea are, la acea dată, nouăsprezece ani), își anunță superioarele că, în timpul unui extaz, Dumnezeu i-a poruncit să nu se mai hrănească decât cu pâine și apă. I se răspunde că, într-o comunitate, nu este potrivit să i se permită unei călugărițe să ducă o viață diferită de a celorlalte. Se supune fără o vorbă, dar, din ziua aceea, vomită cu regularitate toate mâncărurile, în afară de pâine și apă. Bineînțeles, superioarele ei obosiră mult mai curând decât ea de aceste neconținute vărsături, și-i dădură voie să mănânce doar pâine goală. Imediat, tulburările digestive încetară. Să notăm în trecere această regresie a funcțiunilor nutritive, paralelă cu progresele în asceză: apariția acestei regresii a fost întotdeauna remarcată în cazul stărilor mistice foarte avansate.

Ceva mai târziu, i s-a cerut, tot în timpul unui extaz, să nu se mai îmbrace decât cu o tunică și să meagră desculță. Un nou refuz din partea superioarelor. Umilă supunere a soriei Maria-Magdalena. Imediat însă picioarele începură să i se umfle atât de tare, încât este obligată să meargă de-a bușilea pe coridoarele mănăstirii, semănând tulburare în întreaga comunitate. Încă o dată, obține câștig de cauză, iar umflăturile dispar.

După cum se observă, evoluția spirituală rapidă a tinerei fete nu se produce fără repercusiuni asupra trupului. Continuă să aibă extaze și, pe durata acestora, revelații. Cu deosebire una dintre ele, mai lungă decât toate celelalte, o avertizează câteva

luni mai târziu (suntem tot în 1585) că o grea încercare va începe pentru ea. Sunt precizate chiar și diversele momente ale acestei încercări. Va fi supusă ispitelor, va avea de suportat asalturile fizice ale Diavolului, va avea viziuni îngrozitoare, va fi ca și părăsită de Dumnezeu.

Fideli metodei noastre, nu vom reține din această încercare, pentru început, decât ceea ce a fost observat.

Sora Maria-Magdalena cădea la pământ, ca și cum ar fi fost trântită de o forță nevăzută. Pe jos, aluneca pe dalele de piatră la dreapta, la stânga, se ridica, fugea, cădea iarăși. Țipa de durere, de parcă ar fi fost bătută. Uneori, în grădină, era văzută fugind, îngrozită de un torționar nevăzut. Alteori, se oprea și arunca în el cu pietre. Ori, timp de ore întregi, se zvârcolea pe jos, sărea, se zbătea, pradă unor convulsii oribile.

Pentru martori, ca și pentru ea însăși, toate acestea se explicau, desigur, prin persecuțiile Diavolului, pe care, de altfel, îl și vedea (fiind însă și singura care-l vedea). În ceea ce ne privește, suntem înclinați să căutăm acestor extravagante o interpretare mai prozaică. Căderea, rostogolirea pe jos și zvârcolirea, de exemplu, evocă epilepsia. Fuga din fața unei imagini iluzorii se numește, indiscutabil, halucinație.

Era, oare, sora Maria-Magdalena epileptică? Cu siguranță că nu. Un epileptic își pierde, de regulă, cunoștința. În orice caz, nimic nu-l mai poate scoate din criză, oricare ar fi tipul de rău de care suferă¹⁶. Or, Maria-Magdalena era în stare oricând, dacă trebuia, să se stăpânească – de exemplu, la ordinul unui superior. Crizele ei erau reversibile.

Vom reține totuși că două mari categorii de epilepsie, după clasificarea lui Penfield (epilepsii subcorticale și epilepsii centrencefalice) afectează regiuni ale creierului ce sunt implicate în reglarea stărilor de somn, de veghe și de atenție¹⁷. Sora Maria-Magdalena nu era epileptică, de vreme ce ea putea, oricând voia (de exemplu, la ordinul confesorului ei), să iasă din aceste stări. Cu toate acestea, asemănarea simptomelor ei cu cele ale epilepsiei sugerează, în cazul său, existența unei activități deosebite în

aceleași zone cerebrale unde se dezvoltă și epilepsiile, adică acele zone care reglează stările de conștiință. Ceva care se manifesta cu o violență deosebită, dar care nu scăpa sau, cel puțin, nu scăpa cu totul de sub controlul voinței, se petrecea la ea în aceste structuri cerebrale.

Mai pot fi făcute și alte câteva apropieri semnificative între epilepsie și crizele sorei Maria-Magdalena.

E vorba, mai întâi, de ceea ce neurologul Rimbaud numește *factorul vascular*, adică fenomenele circulatorii: „Modificări ale circulației cerebrale pot fi observate în afara crizelor epileptice: ele corespund, în esență, unei instabilități circulatorii. Instabilitatea circulatorie poate fi uneori generalizată“. Dar aici e vorba doar despre circulația *cerebrală*. Noi însă am văzut că sora Maria-Magdalena putea să-și modifice circulația generală într-un mod spectaculos: să ne amintim de umflarea, cvasi-voluntară sau, în orice caz, psihosomatică, a picioarelor, care s-a declanșat atunci când nu i s-a permis să meargă desculță, și care a încetat brusc, imediat ce interdicția a fost ridicată. Modificările vasculare din epilepsie pot lua, după Riser, cele trei forme: a vasoconstricției, a vasodilatației și a stazei venoase (sau congestiei). Umflătura tinerei călugărițe era, desigur, o congestie.

Din această primă apropiere, să nu reținem decât ceea ce e indiscutabil: epilepsia și crizele sorei comportă un „factor vascular“ comun, chiar dacă el se manifestă în puncte diferite ale corpului. Nu putem avea nici o dovadă că factorul vascular cerebral a fost prezent în cazul călugăriței, și aceasta pe bună dreptate. Dar: 1) el este atestat, în mod evident, în cazul altor părți ale corpului ei (picioarele); 2) căderea pe jos, zvârcolirea, contorsiunile etc., care par a fi manifestări ale unei crize de epilepsie, sugerează faptul că fenomenele cerebrale care însoțesc epilepsia au putut fi prezente, deși printr-un alt mecanism, în creierul sfintei.

Există apoi, tot potrivit lui Rimbaud, *factorul metabolic*, adică schimbările sau dereglările chimice ale trupului. Se observă la epileptici, arată neurologul pomenit, niște schimbări în

metabolismul hidraților de carbon (zaharurile), tulburări ale fixării apei și anomalii în privința apei libere și a apei legate¹⁸. Dar ceea ce e mai interesant este că „unele perturbații metabolice, în special hipocalcemia și hipoglicemia¹⁹, pot provoca crizele respective“²⁰. De asemenea, „orice anomalie importantă a repartiției apei în sistemul nervos poate (...) declanșa convulsii (...). Deshidratarea interstițială și celulară duce, în anumite cazuri, la epilepsie.“ Rimbaud numește aceste crize „epilepsii metabolice“

Așadar, nu numai epilepticii prezintă tulburări metabolice, dar și situația inversă este adevărată: tulburările metabolice pot da naștere unor crize epileptice. După cum vom vedea, acest fapt constituie un fir conducător foarte important pentru analiza noastră.

Chinurile cărnii

Să revenim acum la practicile și chinurile Mariei-Magdalena.

În timpul acestei perioade de încercări, ea a fost supusă, după cum însăși ne spune, unor violente ispite sau atacuri ale Diavolului împotriva castității ei.

În ce anume constau aceste atacuri, nu se știe deloc. Poate că ele se prezentau sub formă de imagini. Dar prin ce imagini o fată atât de severă în moravuri, atât de austeră în conduita ei, de la cea mai fragedă vârstă, putea fi oare chinuiă? O imagine este în general o amintire. Dingwall presupune deci că tânăra Ecaterina trebuie să fi cunoscut, în vremea în care se afla în mijlocul numeroaselor ei rude, acele intimități atât de obișnuite între copii, căci, spune el, altfel nu vedem în ce ar fi putut consta obsesiile călugăriței.

Dar și aici regretăm, văzându-l pe cercetătorul englez atât de lipsit de înțelegere și de imaginație. Este cu totul inutil a presupune, fără a putea vreodată dovedi, acele intimități de copii. Chiar dacă ar fi dovedite, ele n-ar servi la nimic. Neliniștea

sexuală neformulată, dorința fără obiect, atât de des exprimate de poeți, de la Sappho la Gérard de Nerval, sunt mult mai chinuitoare decât o imagine care pălește cu vremea. Era de ajuns ca sora Maria-Magdalena să „ardă“, cum spune Sfântul Pavel, pentru ca sufletul ei să înceapă a coborî cercurile infernale ale angoasei. Tocmai acest lucru îl arată și biografia ei, fiind și ceea ce ea însăși își reproșează: că ardea. Numai astfel se explică acele scene extraordinare în care o vedem flagelându-se, cu biciul, cu lanțul sau cu urzici, și chiar fugind, despletită, până în grădină aruncându-și tunică și tăvălindu-se goală prin tufișuri ori prin zăpadă, iarna, întorcându-se apoi în chilie și continuând să se biciuiască până îi dădea sângele.

Și nu era de ajuns ca trupu-i să fie supus în felul acesta supliciilor, ea îl mai voia și umilit și îngrețoșat. Era văzută cu zgardă la gât, mâncând pe jos, ca animalele²¹, sau târându-se pe dalele refectoriului în timpul mesei celorlalte călugărițe, pentru a le săruta, pe sub masă, picioarele.

Voia să fie biciuită de stareță în fața celorlalte călugărițe ori să fie călcată în picioare de ele. Ținea întotdeauna să îngrijească bolnavele, mai ales când îngrijirile erau penibile. A fost văzută lingând rănilor unei călugărițe care suferea de o respingătoare boală de piele, o ulceratie a piciorului în care mișunau viermii, iar, altă dată, rănilor unei leproase.

Toate aceste practici ieșite din comun nu puteau decât să tulbure reculegerea și pacea unei comunități religioase închinată, conform statutului carmelit, rugăciunii și tăcerii. Mănăstirile au oroare de exhibiționism în devoțiune. Acest gen de manifestări este, de obicei imediat reprimat. La Sfânta-Maria-a-Îngerilor nu se observă totuși nimic asemănător. Nu numai că sora Maria-Magdalena era iubită și respectată, dar ea fu curând aleasă îndrumătoare a novicelor. Avea pe atunci douăzeci și trei de ani. În acest post, continuă aceleași practici ca și în trecut, cu singura diferență că și novicele avură partea lor: ea le biciuia zdravăn și ele o biciuiau pe ea. Câteodată, noaptea, mergea s-o

trezească pe una din fete, pe care o obliga, în virtutea regulii ascultării, s-o biciuiască.

A ocupat postul de îndrumătoare a novicelor până la vârsta de douăzeci și nouă de ani.

Treptat însă, excesul chinurilor la care se supunea a făcut-o să nu mai poată avea un rol de conducere. Era înspăimântător de slabă, dinții îi cădeau, tușea mult. „Ispitirile împotriva purității“ slăbiră, dar fără ca, vreodată, delicatețea ei senzuală să se piardă. Pe la 1604 (când avea treizeci și opt de ani), slăbi atât de tare, încât nu mai putu să se ridice și nici să se întoarcă singură, de pe-o parte pe alta, în pat. Nu mai era decât un cadavru viu. Nu mai avea dinți deloc. Pe spate i se făcuseră răni.

Călugărițele care stăteau lângă ea ar fi ajutat-o, dar ea le-a interzis, de teamă ca nu cumva aceste atingeri să fie prilej de păcat! „Voi îndura bucuroasă acest chin“, spunea ea, „și voi putezi pur și simplu numai pe-o parte.“²²

A murit în această stare la 25 mai 1607, la vârsta de patruzeci și unu de ani. Din această scurtă viață, mai mult de treizeci de ani fuseseră consacrați mortificării cărnii. Cum am mai spus, interpretarea sado-masochistă mi se pare absurdă și, de altfel, imposibilă, și voi arăta pe scurt din ce rațiuni, înainte de a descrie stările mistice ale Mariei-Magdalena.

„Toate aceste fenomene – scrie Dingwall²³ vorbind despre mortificările sfintei – sunt bine cunoscute de către specialiștii în psihopatologie și în special de aceia care studiază practicile masochiste în care plăcerea sexuală este resimțită prin intermediul anumitor dureri mentale și fizice, provocate de preferință de o persoană de sex opus²⁴. În unele cazuri, mai ales la persoanele care s-au dedicat slujirii religiei, această plăcere masochistă se distinge de tot ceea ce poate fi numit conștient sexual, și trebuie deci a deosebi net de celelalte această variantă a masochismului ascetic.“

Dar ce cunosc în privința ascezei „specialiștii“ de care vorbește Dingwall? Nimic. Au frecventat ei mănăstirile? Nu.

Dingwall, care a citit enorm și care citează o bibliografie imensă asupra flagelării ca practică sexuală, își ia toată știința (și o spune, de altfel) din cărți, dar mare parte din ele sunt pur și simplu nesperioase. Întotdeauna s-a considerat că e spiritul să glumește pe seama călugărilor. Călugărul desfrânat e, de altfel, pe capitellurile romane și în sculpturile catedralelor, cel care conduce diavolii. Prin urmare, atunci când o călugăriță se flagelează, e considerată automat masochistă.

Nu voi merge până acolo încât să spun că mănăstirile sunt singurul loc din lume unde nu există nici un deviat sexual. Dar aici este vorba de un caz particular bine observat, și numai de el: *aveau ca scop (conștient sau nu) plăcerea sexuală flagelările și mortificările Mariei-Magdalena de' Pazzi?*

Răspund: nu, pentru motivele următoare:

- Masochiștilor nu le place deloc durerea. Le place o anumită durere, provocată în situații bine determinate. Aștept să mi se arate, cu ajutorul statisticilor, că masochiștii au obiceiul de a-și scoate dinții fără anestezie, de a se arunca în foc pentru a salva vieți omenești, că stau la coadă pentru a se angaja ca infirmieri la leproși și că, la armată, sunt în mod automat voluntari pentru cele mai grele corvezi. De fapt, masochistul este o ființă plăpândă, care are oroare de suferință și care suferă cât mai puțin cu putință, cu excepția cazului care constituie mania sa. El este un copil întârziat: „Sadism și masochism (...) există întotdeauna la copil, într-un anumit stadiu al dezvoltării sale”; la adulți, ele nu sunt decât o „persistență” din vremea copilăriei (Dr. R.R. Held).
- Pulsiunea masochistă crește și încetează odată cu pulsuniile sexuale: durerea nespecifică (alta, adică, decât aceea de care are nevoie mania respectivă) o face să dispară, la fel ca și boala și, bineînțeles, satisfacerea ei. Masochistul care crapă de foame își uită masochismul și nu-și păstrează decât dorința de a mânca. Evident că prin pulsuniile sexuale trebuie să înțelegem la fel de bine pe acelea ale imaginației, ca și pe acelea ale simțurilor: un bătrân poate fi masochist,

cu condiția, totuși, să nu-i fie prea foame, nici prea sete, să nu-l doară măselele și să nu sufere de un panarițiu.

Fără a aprofunda mai mult această problemă, căci nu ea face obiectul studiului nostru, vedem că, pentru Ecaterina de' Pazzi, trebuie găsită altă explicație. Ea și-a provocat toate durerile imaginabile, deși nu-i plăceau deloc, deși trupul și sufletul ei au fost ale unei mari voluptoase. Când „tentațiile“ încetează, prin 1589, nimic nu se schimbă în felul ei de a trăi. Continuă să se flageleze, ca și înainte. Ultimii patru-cinci ani ai vieții sale sunt un adevărat infern, pe care-l acceptă fără să clipească, fără să caute nici o alinare. Țintuită la pat, bolnavă de tuberculoză, fără dinți, roasă de escare, ea înfruntă până la capăt, cu aceeași hotărâre plină de bucurie, acest ocean de durere. De altfel, nu înțeleg de ce s-a insistat atât asupra flagelărilor sale. Ea nu a preferat niciodată un anumit tip de suferință. De fiecare dată când un alt mijloc i-a fost mai la îndemână, a profitat, ca să spunem așa, de el. În fine, ea n-a făcut nici mai mult, nici mai puțin decât oricare alt sfânt pustnic, și a făcut-o în același spirit. Scopul ei unic, urmărit de-a lungul întregii sale vieți, a fost de-a suferi în darul ei cel mai de preț, cel mai rafinat, cel mai profund: darul voluptății. Ce subtilitate atingea acest dar, ori mai degrabă acest geniu, putem judeca atunci când o vedem, pe patul de moarte, neliniștindu-se la ideea că acelea care o vegheau ar putea simți o plăcere atingându-i trupul pe jumătate putrezit.

Acesta este misterul propriu Mariei-Magdalena de' Pazzi, mister care trebuie explicat, dacă se respinge principiul ascezei mistice: în toată viața ei, această înflăcărată îndrăgostită n-a făcut nici o favoare celei mai puternice înclinații ale sale. Mai mult încă: a trăit într-o permanentă sfidare, negare, călcare în picioare a naturii ei. Dacă vreodată, în această lume, cineva a afirmat, prin conduita sa din fiecă clipă, că există ceva, în adâncul omului, care nu datorează nimic cărnii, ea este aceea.

Rămâne de spus dacă această înflăcărată afirmație a fost iluzorie, așa cum i se pare oricărui om normal.

Căci tot ce vedem în povestea autentică pe care am prezentat-o este nimicirea oarbă, furioasa distrugere a unei ființe încântătoare, născute pentru bucurie, dragoste, fecunditate.

Să intrăm în chilia întunecoasă în care odihnește, găsindu-și în sfârșit pacea, trupul micuței Ecaterina, în acel 25 mai 1607, ziua morții ei, și să vedem ce rămâne din miraculoasa ei experiență. Să ne aplecăm asupra acestui chip, devastat de atâtea dureri voluntare, cu ochii duși în fundul capului, cu gura fără dinți. Merită oare ca ea să se fi născut pentru a nu fi decât ceea ce ne arată cadavrul ei? Dacă ar fi urmat sfatul dat, pe vremuri, de prietena mamei sale și și-ar fi luat ca soț un bărbat tânăr și viguros, așa cum ar fi îndemnat-o, în mod natural, firea ei, ar fi fost acum vie, imagine a maternității fericite, înconjurată de copii sau chiar de nepoți și, la patruzeci și unu de ani, stârnind încă dorința.

În loc de toate acestea, nu vedem decât ruină, solitudine, moarte. Natura se revoltă în fața acestei renegări a tot ce există mai frumos în viață: nașterea copiilor, tinerețea, dragostea. Așezat la căpătâiul defunctei, în timp ce ecoul serviciului funerar se stinge pe culoarele de piatră, mă gândesc la celălalt florentin, Botticelli, pictor vrăjit de farmeul *Primăverii* și al *Nașterii lui Venus*, mă gândesc mai ales la *Primăvara* lui, în care s-a descoperit figurarea neoplatoniciană a sufletului lumii²⁵. N-a fost oare un sacrilegiu pentru sufletul lumii înfricoșătoarea Ecaterina? În căutarea-i disperată a unei iubiri mai presus de orice creatură, oare nu l-a blasfemiât ea pe Creator, cel care a făcut stelele, florile și tinerele fete, pentru ca veșnic să se nască alte stele, alte flori, ale tinere? Iată ce îmi spune, în minte, instinctul meu de viață cel mai profund.

Dar, în același timp, îmi dau seama că, povestindu-i viața, n-am spus încă esențialul. Deoarece gândind ascundem ceea ce suntem de fapt, poate că ne subevaluăm dimensiunile, proporționându-le cu mediocritatea puterii noastre de înțelegere și de simțire: pentru a spune unde se poate ajunge ducând o viață

precum Ecaterina de' Pazzi, n-ar fi trebuit oare, mai întâi, s-o trăim noi înșine? Dacă în spatele atâtor eforturi și dureri, o invizibilă dimensiune așteaptă să fie explorată, cum am putea-o noi ști?

Încă din copilărie, Ecaterina de' Pazzi se comportă ca și cum lumea facilității ar fi o capcană. Ea pare să fi știut dintotdeauna că, după învățăturile *Celor Nevăzuți*²⁶, „doar urcând împotriva curentului apei găsești izvorul, coborând pe firul apei îl pierzi“. De aceea mă tulbură atât de mult rămășițele ei pământești îngrozitoare. Floare ofilită prea devreme, desigur, distrusă, și încă în mod voit. Dar orice floare fecundată se ofilește, sămânța nu încolțește decât murind. Și de atunci, aplecat deasupra acestei imagini a morții, nu pot să mă gândesc decât la miracolele care au precedat-o și să meditez asupra misterului ființei omenești.

Sunt oare credibile aceste miracole? Am arătat care au fost martorii și biografia vieții sale. În orice altă disciplină, cel mai sever cercetător ar considera faptele pe care acei martori le relatează ca fiind perfect atestate. Povestirile sunt diverse, sursele sunt diferite. Nu numai că nu există posibilitatea vreunei conspirații bisericești, dar Maria-Magdalena de' Pazzi aparține unei familii foarte active din aristocrația florentină, urâte de clanurile dușmane care, s-a văzut cu prilejul asasinării încă recente a lui Giuliano de' Medici și prin spânzurarea celor doi Pazzi la fereastră unui palat, nu prea făceau concesii.

În vremea Mariei-Magdalena, familia Pazzi și cei care mai rămăseseră din clanul Medici sunt, politic, reconciliați. Au aceleași interese. Dar ura personală și neîncrederea subzistă încă. Presupunând că aceste clanuri s-ar fi înțeles, pentru un scop care ne scapă, s-o exalte pe micuța călugăriță, ele tot n-ar fi putut vreodată inventa aceste miracole. Ar fi găsit ceva mai bun. Căci miracolele despre care vorbim nu sunt edificatoare. Sunt doar fantastice și absurde. Ele au tulburat timp de un sfert de secol pacea unei mănăstiri și n-au fost decât un motiv de stânjeneală pentru toată lumea.

Când moare Maria-Magdalena, toată lumea crede cu adevărat că Florența a pierdut o mare sfântă, dar mai multe suflete evlavioase trebuie să fi mulțumit, în secret, cerului, pentru că a luat-o în sfârșit din lumea aceasta. Cum scrie Dingwall, „orice explicație s-ar da comportamentului ei, nimeni n-ar putea nega că a fost cel puțin o persoană foarte încercată (*trying*). Dovezile se află peste tot în scrierile biografiilor ei, care subliniază, cu toții, zadarnicele eforturi ale superioarelor sale pentru a o ține sub control“²⁷.

Trebuie, deci, să credem aceste minuni care au de partea lor toate criteriile istorice? Propun, deocamdată, ca aici, ca și în alte privințe la fel de tulburătoare, „să fim atenți la tot și să nu credem nimic“²⁸. Să vedem, mai întâi, ce spun martorii. Vom reflecta, mai departe, la critica făcută acestor mărturii.

Focul devorator

În stare normală și încă din vremea primelor sale mortificări prelungite, adică de la șaptesprezece ani, sora Maria-Magdalena era o persoană mică de statură, palidă, tăcută și retrasă. Nu vorbea niciodată, decât atunci când se spuneau în cor rugăciunile, la slujbe sau în cadrul obligațiilor mănăstirești care, de altfel, la carmelite, prevăd o tăcere aproape constantă. Se arăta mereu calmă, ascultătoare, umilă. În stare normală, deci, ea reprezenta foarte bine carmelita model, tăcută și fără probleme. Numai că existau extazele²⁹. În momentele acelea, spune biograful ei, părintele Cepari, „fața ei pierdea într-o clipă paloarea cauzată de penitențe și de viața religioasă austeră și devenea dintr-odată strălucitoare, iradiind împrejur lumină, ochii-i sclipeau ca niște stele și începea să țipe“.

De ce țipa? Pentru că, spunea ea, „o flacără de iubire îi cuprindea inima“.

Acest lucru n-ar fi foarte original, dacă ar fi vorba doar de o metaforă. Dar este aici o stranie metaforă: ea arde cu adevărat de

iubire: o formidabilă hipertermie îi cuprinde trupul și în special pieptul, degajând o căldură care se împrăștiă în jur ca aceea a unei sobe și pe care cei din preajmă o resimțeau perfect, nu fără spaimă.

„Uneori“, arată părintele Cepari, „sufocată de abundența și excesul aceluia gând, ea spunea: *«Nu mai pot! Nu mai pot suporta atâta iubire, păstrează-o în tine!»* Și, din cauza acelei mari flăcări arzătoare a iubirii divine pe care o simțea, nu mai putea sta pe loc, fugea în grădină, își sfășia veșmintele, smulgea plantele și tot ce-i cădea sub mână. În toiul iernii, neputându-și suporta hainele de lână din cauza rugului de iubire care-i devora pieptul, își sfășia și-si arunca îmbrăcămintea.“

Să remarcăm că persoana care se dedă acestor excentricități, din pricina a ceva de natură fizică (și spune ea, spirituală) care se petrece în ea și pe care nu-l poate suporta, este aceeași care se tăvălește de bunăvoie prin spini sau se biciuiește ori cere să fie biciuită, până la sânge, fără să scoată un sunet, aceeași care va sta pe rănilor ei ani de zile, fără să se plângă, aceeași care ne înfricoșează prin puterea ei de a îndura durerea.

Se va spune că avea, probabil, febră, dacă exalta atâta căldură. Dar chiar de febră este vorba! Ori ceea ce ni se spune este fals, ori spunând că avea febră nu explicăm nimic, deoarece căldura despre care ni se vorbește depășește uimitor de mult capacitățile corpului uman. Dacă în vremea aceea nu existau termometre, cuvintele sunt de ajuns pentru a ne informa. Pielea ei frigea cu adevărat, era insuportabilă la atingere și căldura se simțea de departe.

Și mai mult încă. Îl citez pe părintele Cepari, dar sursele s-ar putea înmulți:

„Simțindu-și fața cuprinsă de o flăcără uriașă, își făcea mai întâi vânt cu voalul, apoi fugea la izvor, unde bea cantități enorme de apă rece, își dădea cu apă pe brațe și pe față, își turna apă pe piept. Și atât de mare era flacăra care-i mistuia pieptul, încât chiar privind din exterior părea că se usucă.“

Nu înțelegem prea bine: ce anume, „chiar privind din exterior“, „pare că se usucă“? Pieptul? Sau apa? Chiar despre apă este vorba! Iată ceva incredibil, fără discuție. La temperatura la care apa, „se usucă“, nici un țesut viu nu rezistă³⁰. Termometrele medicale nu prevăd nici o gradație peste 42°C: dincolo de această limită, nu mai este cazul să te preocupi de sănătatea bolnavului. La temperatura la care apa „se usucă“, numeroase sunt substanțele chimice ale celulei vii care și-au pierdut stabilitatea și și-au schimbat natura. Schimbare care, de altfel, poartă numele de „fierbere“. Este absolut imposibil ca un organism uman să atingă această temperatură, rămânând viu. Faptul este absolut sigur.

Dacă e imposibil, este deci neadevărat? Îmi veți permite precizarea că, dacă scriu această carte, este tocmai pentru a ajunge la această problemă. O asemenea discuție, însă, nu se poate angaja oricum, superficial. Simpla intenție de a ridica această problemă sfidează obișnuințele de gândire cele mai înverdate: bineînțeles, dacă un lucru este imposibil, el nu există! Căci, dacă nu, ce înseamnă cuvântul imposibil? Este imposibil tocmai ceea ce nu ar putea exista, deci ceea ce nu există. Nu este deci cazul să acordăm nici cea mai mică atenție absolut nici unui eveniment de natură istorică (adică bazându-se exclusiv pe mărturie), din clipa în care este recunoscut ca fiind imposibil. Dacă e imposibil înseamnă că el n-a putut să se producă și tot ce au de făcut gânditorii a fost să caute motivele pentru care preinșii martori l-au relatat, de ce s-au înșelat ei sau de ce au mințit, ori pentru ce anume cineva a inventat acești martori inexistenți.

Fie. Pentru moment, nu cer de la cititor decât atenție: „să fim atenți la tot, să nu credem nimic“.

Este foarte ușor de verificat că martorii (veridici sau nu) nu au fost inventați. Este de ajuns să se consulte bibliografia dată în note. Și, dacă este nevoie de mai mult, să se consulte și bibliografiile lui Dingwall, Thurston, Maréchal, Poulain etc.

Au mințit martorii? Am vorbit de mai multe ori despre dușmănia dintre marile familii din Florența și în special dintre familiile Pazzi și Medici. Iată, deci, un alt episod din viața eroinei noastre, episod în același timp miraculos, imposibil, și în legătură cu care aș fi foarte fericit să mi se explice cum ar fi putut fi fabricată minciuna, fără ca vreodată aceasta să suscite vreo cât de mică dezmințire: faptul este relatat de către toți biografi care au scris imediat după moartea ei, când martorii încă trăiau; vom vedea acum și cine sunt acești martori.

Prezicerea făcută cardinalului

Când Maria-Magdalena avea douăzeci de ani – era deci la mănăstire de aproximativ patru ani și se produsese deja numeroase minuni – comunitatea a trebuit, la un moment dat, să aleagă o nouă stareță. Cardinalul arhiepiscop al Florenței trebuia să fie prezent la această ceremonie.

Cu câteva zile înainte, Maria-Magdalena avu un extaz în timpul căruia spuse că avea ceva foarte important să-i comunice acestui cardinal și că voia să-i fie prezentată. Stareța în exercițiu refuză. Și, de teamă ca nu cumva tânăra extatică să facă în prezența cardinalului unul din spectacolele ei obișnuite, stareța, de comun acord cu confesorul, a hotărât ca aceasta să nu participe la ceremonie.

I s-a ordonat, deci, să asiste la o slujbă care preceda alegerea și care se ținea în absența cardinalului, după care să meargă în chilia ei, unde avea să fie încuiată. Zis și făcut.

Cel puțin, în ceea ce privește prima parte a programului. Căci, în momentul împărtășaniei, Maria-Magdalena căzu în extaz. La sfârșitul mesei extazul încă mai dura, iar extatica rămânea pe loc, complet imobilă. Se încearcă readucerea ei în starea normală. Se descoperă însă că tânăra era absolut rigidă, ca o statuie sau, cum am zice astăzi, în catalepsie. Catalepsia este o

stare foarte interesantă din punct de vedere neurologic. Ne vom mai referi la acest incident.

Orice s-ar spune, nu era deloc pentru prima oară în această stare, deși extazele ei fuseseră în general de alt tip. Extatica era pietrificată: nu are importanță, să fie dusă în chilie. Numai că abia aici începe imposibilul. Nu era numai împietrită, ni se spune, dar era și imposibil de ridicat. Înnebunite, călugărițele trag, împing... degeaba: sora Maria-Magdalena părea ca de bronz. Imposibil de mișcat din loc, imposibil de ridicat de la pământ.

Aici nu trebuie căutată nici o atenuare relatării și nici o scuză naratorilor. Ori suntem mințiți, ori ceea ce s-a întâmplat este imposibil. Călugărița nu se mai hrănește decât cu pâine și apă, de patru ani. A ajuns piele și os. Cu multă indulgență, i se pot da cincizeci de kilograme. Celelalte călugărițe sunt bine hrănite. Printre ele sunt multe puternice și solide, care fac zilnic muncile mănăstirii, inclusiv căratul sacilor cu făină. Apoi, mai este părintele confesor. Dacă ei toți ne spun că n-au putut-o mișca din loc, aceasta nu poate avea decât un singur sens, pe care e cu totul inutil să vrei să-l atenuezi pentru a le salva lor respectabilitatea.

Iar cititorul să îndepărteze ideea băncii, de care statuia vie s-ar fi încheștat prin catalepsie, și de care n-ar mai fi putut fi desprinsă. În primul rând, o bancă poate fi transportată. În al doilea rând, bisericile și lăcașurile de cult italiene nu au bănci.

Dar poate că, în pofida a orice, acolo exista, în mod excepțional, o bancă, iar banca era fixată de dale, ori poate cioplită direct în piatră. Chiar în acest caz, povestitorii spun clar: tocmai de la pământ nu putea fi ea desprinsă.

Între timp minutele trec, se aprind lumânările, cardinalul își îmbracă veșmântul într-o sacristie. Călugărițele, pierdute, nemaiștiind, ca să spunem așa, cărui sfânt să i se roage, o lasă pe extatică unde este și imploră cerul să nu izbucnească vreun scandal. Ele au, după cum vom vedea, un motiv special de a se teme de un incident între Maria-Magdalena și cardinal.

Începe ceremonia. Cardinalul își face intrarea și, printr-o dezastruoasă coincidență, se așază într-un loc foarte apropiat de

acela unde a prins parcă rădăcini redutabila sfântă. Abia a ajuns acolo, că toți cei care asistă la scenă o văd cu groază pe Maria-Magdalena ieșind din extaz, întorcându-se spre prelat și înaintând spre el. „Vei fi papă“, îi spune ea. „Da, vei fi papă, dar asta nu va dura nici o lună. Vei muri la mai puțin de o lună după aceea!“

Această scenă extraordinară se petrece în 1586. Cardinalul, arhiepiscop de Florența, născut în acest oraș în 1535, are deci, în acel moment, 51 de ani. A fost, pe rând, ambasador al Toscanei la Roma, episcop de Pistoia în 1573, arhiepiscop de Florența în anul următor, cardinal în 1583. Este mai ales un om politic și un diplomat. E foarte ambițios. Mai târziu (în 1596) va fi nunțiu papal în Franța. La 1 aprilie 1605 va fi ales papă de către Conclav. Și va muri peste douăzeci și șase de zile, intrând în mormânt cu doi ani mai devreme decât aceea care-i anunțase destinul.

Cel puțin așa stau lucrurile dacă dăm crezare biografiilor acestora din urmă. Avem oare vreun motiv să socotim că ei n-au inventat această frumoasă poveste? Este puțin spus că acest motiv există: căci acest papă efemer, cunoscut sub numele de Leon al XI-lea, era născut *Alessandro Ottaviano de' Medici*! Disparația descendenților „Marilor Medici“ (din ramura lui Lorenzo Magnificul) făcea din el unul din șefii acestei familii, căreia cei din neamul Pazzi, în urmă cu trei generații, încercaseră să-i smulgă puterea prin asasinat. Am arătat că, de atunci, într-un context istoric diferit, interesele politice ale celor două familii încetaseră să se mai opună. Istoria politică a Florenței, la acel sfârșit de secol al XVI-lea, este prea complicată pentru a ne aventura în labirinturile ei. Să amintim doar că, prin tradiție, Medici și Pazzi își disputaseră supremația pe tărâmul celei mai importante activități a Florenței, respectiv cel bancar. Reușita politică a familiei Medici, începând cu Lorenzo, însemnase în schimb eclipsa ei financiară. Rivalitatea politică a celor două familii nu mai avea deci obiect în timpul Mariei-Magdalena. Rămânea însă amintirea și faptul că fiecare clan își propulsa bărbății spre cariere înalte, în posturi importante. Ura nu prea mai avea ocazia să se manifeste, dar și în timpul Mariei-Magdalena

și chiar mai târziu, o vedem izbucnind. Cât despre Alessandro Ottaviano, el nu uitase timpurile de *congiura*. Gândurile îi erau încă pline de această epocă și dovada este că, odată ales, își luă ca nume pontificat chiar pe acela al fiului lui Lorenzo, predecesorul și vărul său, papa Leon al X-lea.

Cuvioșii biografi ai Mariei-Magdalena trec sub tăcere efectele pe care le-a avut prorocirea asupra sufletului cardinalului. Nu putem decât să ne imaginăm, în spatele seninătății eclesiastice a ceremoniei, continuate calm, violența sentimentelor pe care acesta va fi trebuit să le ascundă. Poate că n-a aflat decât mai târziu identitatea acelei mici călugărițe livide, venite să-l sfideze sub acoperirea profeției? Este puțin probabil. Maria-Magdalena era deja cunoscută pentru straniile ei fervori și pentru miracolele sale. În orice caz, ecoul a fost enorm, de vreme ce lumea își amintea încă întâmplarea după douăzeci de ani, iar moartea lui Leon al XI-lea, la douăzeci și șase de zile de la alegerea lui, uimi întreaga Italie.

Să examinăm singura ipoteză care ar putea explica, rațional, aceste minuni. Leon al XI-lea moare la 26 aprilie 1605, iar Maria-Magdalena la 25 mai 1607. Prima sa biografie, cartea lui Puccini, apare doi ani mai târziu, în 1609. Oare n-a inventat chiar Puccini profeția, după evenimente? Cele mai bune profeții sunt făcute după petrecerea celor profețite, e un lucru bine cunoscut.

Numai că: unde este publicată această carte, scrisă spre gloria unei Pazzi și relatând un incident umilitor pentru un Medici? La Florența. Și cine guvernează Florența în acel moment? Puternicul Cosimo al II-lea de' Medici, mare duce de Toscana, un tânăr de nouăsprezece ani, reputat pentru cultura și inteligența lui, dar și pentru energia sa. Acest mare duce este, în realitate, un rege. Dispune de o armată și de o flotă redutabile. Protector al artelor, rival norocos al turcilor în bătălia pentru controlul naval asupra Mediteranei, Cosimo este un spirit liberal, dar n-a fost cunoscut ca un om care putea fi sfidat fără să se răzbune. Neînsemnatul confesor al unei mânăstiri din capitala marelui duce s-ar fi putut oare juca cu focul, în fața unui asemenea personaj?

În momentul în care cartea începe să se răspândească, Cosimo îi succede tatălui său, Ferdinand I, născut în 1551, și acesta un om energic și luminat, protector al lui Galilei și al lui Giulio Romano; a fost atât de puțin înclinat către viața bisericească, încât, pentru a se putea căsători și pentru a-i putea succede fratelui său, în 1587, a renunțat la titlul de cardinal și, la cererea sa, a fost redat vieții civile de către papa Sixt al V-lea.

În timpul ultimilor doi ani ai vieții lui Ferdinand I, când tânărul Cosimo este deja asociat la putere, își scrie Puccini cartea. O face atunci când mănăstirea de care depinde a întreprins deja demersurile în vederea canonizării Mariei-Magdalena, demersuri al căror succes este condiționat, fiește, de sfințenia acesteia, dar și de politică. O sfântă care nu ar fi fost pe placul celor din familia Medici nu era de conceput pe atunci, la Florența. Deci, dacă Puccini introduce totuși acest incident în relatarea sa, o face pentru că știe că Medici nu vor spune nimic, deși episodul nu este spre gloria lor. Mai știe că aceștia nu vor spune nimic, dar *nu* din bunăvoință. Atunci de ce?

Să admitem că strălucirea și celebritatea sfintei îi intimidează (ceea ce este puțin verosimil). Dar, dacă această minune este inventată, în cauză nu este sfânta, ci doar neînsemnatul confesor de la mănăstirea Sfânta-Maria-a-Îngerilor, autorul cărții, și martorii pe care-i citează. Medici poate să strivească acest umil personaj, fără să se atingă de familia Pazzi. Dar el nu face nimic, iar autorul, atunci când scrie, știe că Medici nu va face nimic.

Am spus că imediat după moartea Mariei-Magdalena mănăstirea ei începe să se agite pentru a-i face recunoscută sfințenia. Cartea părintelui Puccini face parte din pioasa campanie de presă întreprinsă în acest sens. Iar ceea ce se petrece în acel moment este o mărturie, încă una, în favoarea autenticității.

În mod normal, cardinalul arhiepiscop de Florența ar fi trebuit să ordone prima anchetă, numită chiar diocezană. El trebuia să aibă inițiativa, după cum ne putem convinge consultând orice

enciclopedie la cuvântul „canonizare“. Or, acest prelat nu întreprinde nimic. În vreme ce toată procedura depinde de el, el nu face nimic, cel puțin nu în mod deschis. E nevoie ca Ferdinand de Gonzague, cardinal, duce de Mantua, să prezinte o petiție papei Paul al V-lea Borghese, apoi ca alții să i se alăture lui, pentru ca, în urma ordinului primit de la Roma, arhiepiscopul de Florența să înceapă, în fine, procedura.

Are el motive personale să se opună? Nu, căci îndată primit ordinul papei, totul s-a făcut cât ai clipi: încă din 1611, dosarul diocezan este transmis la Roma. Se vede clar, din modul în care se derulează procedura diocezană, că arhiepiscopul de Florența pregătise totul, pe sub mână, și că era la fel de nerăbdător ca și fideli săi s-o vadă pe Maria-Magdalena cât mai repede înălțată în rândul sfinților.

Numai că așteptase un ordin. Această atitudine nu poate avea decât o explicație: hotărâtă de către un florentin, procedura de canonizare a unei Pazzi era o implicare în rivalitățile orașului și un gest de sfidare la adresa familiei domnitoare. Cerută de străini și ordonată de Roma, nu era decât o afacere religioasă. Unul din cele mai uimitoare miracole atribuite călugăriței putea, din acel moment, să fie reținut, fără vreun inconvenient. Și a fost, într-adevăr, fără ca să aibă cineva ceva de obiectat.

După cum se cunoaște, în orice proces de canonizare există un procuror, numit în dreptul ecleziastic *Promotor fidei* sau, mai familiar, „avocatul Diavolului“.

Rolul lui este de a culege toate depozițiile defavorabile, toate refutațiile. El trebuie să se străduiască a demonstra că miracolele sunt false și că sfințenia este iluzorie. Pentru moment, nu e vorba decât de o beatificare³¹, nu există încă avocat al Diavolului, dar anchetatorii îi pregătesc dosarul. Toți martorii (pro și contra) sunt ascultați, iar depozițiile lor – înregistrate. În nici una din primele două anchete dioceziene (1611) și de beatificare (1624), profeția făcută lui Leon al XI-lea nu este contestată de nimeni. Martorii sunt încă numeroși, deoarece faptele datează

doar de vreo treizeci de ani. Mai importanți decât martorii sunt aceia cărora, dacă ar putea, le-ar plăcea să recuze profeția și să pună inventarea ei pe seama personalității neînsemnate a martorilor citați de către biograf. Dar aceia nu se manifestă, nici în timpul anchetelor, nici în nenumăratele scrieri care urmează cărții lui Puccini și al căror inventar impresionant l-a făcut Dingwall. Beatificarea este pronunțată în 1626. Mai târziu, ancheta va fi reluată, a treia oară, pentru canonizarea definitivă. *Promotor fidei*, cardinalul Decio Azzolini nu va putea, cum n-au putut nici predecesorii lui, să găsească pe cineva care să conteste profeția făcută lui Leon al XI-lea; iar atunci când Maria-Magdalena este declarată sfântă, în 1688, de către papa Clement al IX-lea, profeția va fi înregistrată în biografia oficială, fără ca, vreodată, cineva s-o fi pus sub semnul îndoielii. Pentru un motiv oarecare, nici un Medici și, ceea ce e și mai curios, nici un linguiștor al familiei Medici nu va încerca vreodată s-o facă. Totuși, marii duci continuă să domnească la Florența (în 1688, în momentul canonizării, la cârmă e Ferdinand al II-lea). În oricare altă situație, documentele cu privire la acest eveniment ar fi considerate probante de către critica istorică. Martorii sunt numeroși, de opinii diverse, animați de pasiuni contradictorii. Unii dintre ei ar fi avut chiar interesul să conteste faptele. Toți spun însă același lucru.

Cu toate acestea, eu nu spun că realitatea miracolelor din 1586 este demonstrată. Căci, în definitiv, care este dilema noastră? Avem de ales între nu știu ce conjunctură istorică ce scapă analizei noastre și care ar explica acel consens al florentinilor, iar, pe de altă parte, ipoteza că o călugăriță mică și fără vlagă a putut, când a vrut, să cântărească mai multe quintale și să anunțe evenimente cu douăzeci și unu de ani înainte ca ele să se producă. Balanța nu este echilibrată. Cred că nici un om rezonabil, pus în fața acestei alegeri, n-ar ezita o secundă.

Numai că, de ce am alege? Aceasta îmi amintește o replică pe care mi-a dat-o odată Wickler³², la Institutul Max Planck din

München. Eu nu eram de acord cu explicația lui privind un anumit fenomen.

„Trebuie să fie această explicație“ mi-a spus el, „de vreme ce nu există alta.“

Este adevărat că nu exista alta. Ei și? N-aveam, oare, dreptul să nu știm? Ce e mai bine? Să ne mulțumim cu o explicație care nu explică nimic sau să ne recunoaștem ignoranța? Ne putem mândri cu un progres real atunci când, în privința unei probleme, am recunoscut că nu știm. A crede, în mod greșit, că știm înseamnă a ne condamna la a nu ști niciodată.

Să revenim la Maria-Magdalena. Dacă este adevărat că ea a deținut secretul de a se lipi de solul capelei din mănăstirea Sfânta-Maria-a-Îngerilor și de a rezista, fără a schița nici un gest, efortărilor unui mănunchi de oameni care încercau să o transporte în altă parte, eu nu pot ști; și nici nu văd ce profit intelectual sau de altă natură aş avea convingându-mă că, deși nu știu, știu totuși ceva. Citesc această istorie cu multă atenție și, fără să cred în ea, înregistrez faptele. Hagiografii îmi spun că este adevărată: eu îi ascult.

Dar îmi mai spun, în plus, că este edificatoare. Aici însă, încep să reflectez.

Este această povestire edificatoare? Adevărată sau falsă, care ar fi fost cu adevărat utilitatea ei? Am văzut că, dacă apropiată Mariei-Magdalena ar fi vrut să inventeze ceva plauzibil și care să nu creeze nimănui necazuri, ar fi putut să găsească totuși ceva mai bun.

Să presupunem însă că ei n-au inventat nimic și că totul este adevărat. O tânără călugăriță care produce un scandal în timpul unei foarte auguste și solemne ceremonii, și provoacă un cardinal al bisericii prin niște cuvinte ce rănesc și care sunt absolut incontrollabile, prin ce anume sunt toate acestea edificatoare?

Singurul rezultat al acestui zgomotos incident este de a fi atras asupra ei toate privirile și de a fi făcut să se vorbească despre ea. Profeții aud toți oamenii sus-puși. Exaltați care le strigă:

„Vei fi papă!“ înlînesc în fiecare zi. Chiar presupunând că este autentică, profeția făcută lui Leon al XI-lea nu începe să fie interesantă decât nouăsprezece ani mai târziu. În tot acest timp, ea nu este altceva, în ochii martorilor, decât o scenă de isterie. Și niciodată biografii Mariei-Magdalena n-ar fi avut ideea de a o considera edificatoare, dacă n-ar fi existat caracterul ei miraculos. Această profeție ține de ceea ce ar fi potrivit să numim „miraculosul straniu“, care provoacă admirația nu pentru că semnifică în sine ceva, ci pentru că stupefiază.

Presupunându-l în continuare autentic, ce dovedește, în realitate, acest eveniment? Faptul că Maria-Magdalena a dispus pe durata a câtorva zeci de minute de puteri supraomenești, pentru a sfida un dușman al familiei sale. Ea a știut să găsească modalitatea de a merge aproape de locul unde va veni el și de a rămâne acolo până la sosirea lui, în pofida tuturor eforturilor omenești de a o îndepărta. Apoi, ea a văzut viitorul acestui personaj și i l-a aruncat în față. Este o magie, așa cum am face cu toții, sfinți sau nu, în fiecare zi, dacă am putea. Diferența este însă că noi nu putem. Dar, dacă puterile în sine sunt edificatoare, atunci ar trebui să înălțăm slavă telefonului, televizorului, bicicletei și mașinii de bărbierit electrice, care i-ar fi lăsat muți de uimire pe florentinii anului 1586.

Fizică aberantă

„Miraculosul straniu“ abundă în cazul vieții Mariei-Magdalena, dacă ar fi să dăm crezare martorilor. Se pare că era un fapt cotidian.

Astfel, majoritatea numeroaselor sale extaze (uneori mai multe pe zi) se prezentau sub două forme, la fel de surprinzătoare și pe care le vom numi forma rigidă și, respectiv, forma alertă. Amândouă tipurile surveneau brusc, adesea sub impulsul unui simplu cuvânt, care servea de stimul declanșator: *iubire*, *Isus*, *Dumnezeu* sau altele asemenea.

Am văzut un exemplu de extaz rigid, în episodul profetiei sale pentru viitorul Leon al XI-lea. În cazurile de acest fel, ea rămânea împietrită în atitudinea în care o surprindea extazul. Dacă acesta survenea în timpul unei mese, când ducea o bucată de pâine la gură, ea putea rămâne astfel mai multe ore, cu gura deschisă și cu mâna întinsă, spre totala uimire a celorlalte călugărițe, pe care ni le putem imagina mai mult uimite decât edificate. Într-o zi de iarnă, când spăla rufe afară, gerul a făcut ca apa în care-și băga mâinile să înghețe, acestea rămânând astfel prinse în gheață. A trebuit, spun biografii ei, să se aducă apă caldă pentru a putea fi eliberată. Acest eveniment și numeroase altele de același fel par a indica faptul că, în starea de extaz rigid, era întotdeauna, ori dacă nu, foarte adesea, imposibil de ridicat de la pământ. Căci, dacă nu era așa, nu vedem de ce călugărițele care o vedeau înghețând ar fi lăsat-o acolo, în loc să o aducă, fie și înțepenită, în chilia ei.

Și mai stranii, încă, sunt extazele ei alerte. După descrierile biografilor, se pare că, în anumite împrejurări, ea își pierdea o parte din greutate sau din inerție. Iată ce scrie părintele Cepari, care a fost unul din confesorii ei și care povestește ceea ce, după cum spune, a văzut cu ochii lui:

„Se deplasa cu o viteză incredibilă dintr-un loc în altul, urcând și coborând scările cu o asemenea agilitate, încât părea mai degrabă că zboară, decât că atinge cu picioarele pământul. Sărea cu precizie în locurile cele mai periculoase. În ziua sărbătorii Invenției (*descoperirii*) Crucii, la 3 mai 1592, intră alergând în altar și, fără nici un ajutor omenesc, fără nici un fel de scară, sări până la cornișă, la cincisprezece coți înălțime de la sol. Acolo, luă Crucifixul și, desprinzându-l pe Isus de pe cruce, îl luă la pieptul ei și-l îmbrățișă, apoi îl întinse călugărițelor să-l sărute. Scoțându-și voalul, ea ștergea cu el statuia, ca și cum aceasta ar fi fost acoperită de transpirație. Toate acestea ar fi produs amețelă, într-o asemenea situație, oricui altcuiva.“

Citind acest text, ducem automat mâna la dicționar, pentru a găsi echivalentul cotului (*l'aune*). Textul original, în latină, din *Acta Sanctorum*³³, spune: „... *ascendit super coronidem ecclesiae, altam ulnis quindecim*...” Gaffiot traducea *ulna* prin *brasse*, citându-i pe Virgiliu, pe Horațiu, pe Ovidiu și pe cei mai mari autori. La naiba! Această măsură are cinci picioare, să spunem, peste un metru și jumătate. Dar Larousse, la *aulne*, ne arată că această măsură este folosită în mai multe țări și că valoarea ei, variabilă, poate merge de la 0,513 m la 2,332 m. Tot ce ne interesează să știm este dacă performanța tinerei călugărițe de douăzeci și șase de ani, hrănită de ani de zile doar cu pâine și apă, este posibilă sau nu. Neputând măsura înălțimea faimoasei cornișe, să luăm valoarea cea mai mică. Ajungem la rezultatul de șapte-opt metri: cazul e închis și putem să-i recunoaștem Mariei-Magdalena de' Pazzi titlul de campioană eternă la săritura în înălțime ori biografiilor ei un gust nemăsurat pentru recorduri. Nici aici nu avem altă ieșire. Nu mai contează dacă se traduce *ulnis quindecim* prin șapte metri, cum am făcut noi, prin nouă sau zece, ca Thurston³⁴, sau prin optsprezece, ca doctorul Leroy, autorul studiului celui mai des consultat referitor la fenomenele (sau relatările) de levitație³⁵. Între aceste cifre nu există, din punct de vedere filozofic, nici o diferență. Ele sunt, toate, în aceeași măsură, imposibile. Imposibile, deci false? Întrebarea pe care ne-am mai pus-o și pentru care propun același răspuns: să nu credem nimic și să rămânem atenți la tot.

Să rămânem atenți în special la detaliile prezentate de către martori, veridice sau nu. Toți au, ne spun ei, impresia unei extraordinare ușurințe. În cazul acestor tipuri de extaz, „ea pare mai degrabă că zboară, decât că atinge pământul“, „*agilitate tanta*“, se spune în latina *Actelor*, „*ut volare potius quam pedibus terram contingere videretur*“. Sunt cu toții uimiți de salturile, rostogolirile și săriturile pe care ea le face nestințgherită, fără a se răni. Poate să se aplece în locurile cele mai periculoase, fără a risca să pățească ceva, „*secura inferebat sese in loca periculosa*“.

Nu-mi dau seama în ce măsură niște oameni simpli, precum acești martori, pot descrie, fără a spune minciuni, efectele vizibile ale unei pierderi de greutate și inerție. E vorba aici, într-o anumită măsură, de idei bazate pe intuiție. Într-o măsură totuși atât de mică, încât savanții care s-au gândit la ele, începând cu Arhimede, nu reușiseră încă, la vremea în care scriau biografia Mariei-Magdalena, să le formuleze, deoarece Galilei a fost acela care a făcut-o (parțial) câțiva ani mai târziu.

Să nu ne imaginăm că este ușor a inventa un miracol coerent din punctul de vedere al fizicii. Să examinăm, de exemplu, agilitatea tinerei călugărițe pe acele scări de mânăstire și să considerăm datele reale ale problemei, așa cum se înfățișează ea unui spirit din veacul XX, cunoscător al legilor fizicii și mecanicii.

Din vreme în vreme, deci, călugărița începe să alerge cu o viteză nebună. Cum reușește? Legile mecanicii nu permit decât două ipoteze: ori masa ei și inerția sunt reduse aproape la zero, ori forța ei este formidabil multiplicată.

Dar consecințele vizibile ale acestor două ipoteze sunt cu totul diferite, cu excepția agilității.

Dacă se schimbă doar masa și inerția, evoluțiile sorei făcătoare de minuni s-ar produce fără mare zgomot, fără stricăciune pentru obiectele pe care le-ar putea atinge, fără răsturnarea celor care s-ar găsi pe traiectoria ei. Ea se va așeza pe lucruri fără să le strice, fără a le face să se miște, fără să schimbe felul în care ele sunt aranjate (să ținem minte acest amănunt: îl vom reîntâlni, în legătură cu alți mistici, remarcabil descris).

Dacă, dimpotrivă, forța ei se multiplică, vor trebui să se vadă persoane și obiecte căzând la venirea în contact cu ea, șocurile vor fi zgomotoase, vor exista stricăciuni.

În primul caz, vom avea o impresie de grație, în cel de-al doilea, de forță. *A priori*, nu prea vedem ca unul să fie mai edificator decât celălalt. N-ar fi minunat ca această mică ființă prost hrănită să fi fost văzută întrecându-le pe cele mai robuste călugărițe la muncile mânăstirii? Acest spectacol s-ar potrivi unui anume tip de agilitate, datorată înzecirii forței. Dar această

situație nu s-a văzut niciodată. Forța ei, în timpul extazelor alerte, rămâne ceea ce este. Ceea ce martorii au văzut se potrivește, în schimb, celeilalte ipoteze, în special acest fapt observat de către martori și în legătură cu care desfid pe oricine poate să-mi spună ce are edificator în el: când cădea, în timpul acrobațiilor sale, se rostogolea și sărea din nou, în chip bizar, fără să se lovească. Este exact ceea ce s-ar întâmpla cu oricare dintre noi care ar ști cum să procedeze ca să-și piardă o parte din inerție.

De oricare explicație am lega povestirile martorilor, ceea ce descriu ei este tabloul unei aberații fizice și mecanice aparte, întotdeauna aceeași și definite în termenii unei fizici și ai unei mecanici inexistente la acea vreme.

Să subliniem încă o dată că aceste constatări nu încearcă să dovedească nimic în ceea ce privește realitatea faptelor raportate. Ele sunt pur și simplu curioase și instructive. Curioase, deoarece, din oricare unghi ai considera istoria sfintei, găsești episoade incredibile, ca în basme. Dar instructive prin aceea că episoadele, mai degrabă fantastice decât miraculoase, violează legile cunoscute ale fizicii respectându-le, precum în *science-fiction*. În vreme ce fantasticul basmelor se dezvoltă, fără a ține cont de fizică, în jurul unei idei poetice, al unui simbol, al unor învățăminte morale, cel al Mariei-Magdalena de' Pazzi n-are nici o legătură cu caracterul edificator din punct de vedere religios care s-ar aștepta de la el.

El se organizează, ca într-o nuvelă de Fritz Leiber sau de Van Vogt, în jurul unei ipoteze fizice, ale cărei consecințe logice apar treptat, de-a lungul povestirilor dispartate ale unor martori diferiți. Dar, în vreme ce Fritz Leiber și Van Vogt și-au extras ipoteza din cunoștințele lor științifice, iar ea le servește drept ghid în conceperea episoadelor, în cazul nostru autorii nu știu și unii nu pot ști că tot ceea ce povestesc ei se încadrează în logica unor servituți explicabile prin legile fizicii. Nu pot s-o știe, pentru simplul motiv că, la vremea în care ei scriu, conceptele corespunzătoare nu există încă.

Voi adânci însă mai târziu analiza acestei coerențe, care se observă deasupra tuturor frontierelor religioase și culturale.

Alte minuni bizare

Să continuăm analiza minunilor atribuite Mariei-Magdalena.

Unele extaze alerte erau însoțite de un fel de automatism al atitudinilor și gesturilor. În acele momente, sfânta, deși se schimba la față, având acea strălucire a ochilor, uneori acea hipertermie despre care am vorbit, își continua liniștită treaba în timpul căreia o surprinsese extazul: bucătărie, croitorie ori chiar lucrări foarte delicate de pictură sau broderie. Cum, în timpul acesta, vorbea cu patimă despre viziunile ei și era evident în ochii martorilor că ea continua să lucreze fără să se gândească la ceea ce făcea, aceștia încercară de multe ori să-i împiedice lucrul, ca să vadă ce se întâmplă.

Să remarcăm, aici, cât de bine confirmă această curiozitate faptul că isprăvile sorei erau mai degrabă fantastice decât edificatoare: departe de a cădea cu fața la pământ, cum vedem, de exemplu, la personajele din Vechiul Testament, în fața manifestărilor divinității, călugărițele, superioarele Mariei-Magdalena și chiar confesorul ei vor să știe până unde-i merge abilitatea. Astfel, de multe ori au legat-o la ochi când picta sau broda. Ori făceau întunerice în încăpere. Sfânta, dacă e să le dăm crezare, își continua lucrul ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, fără să greșească, arătând că, în acea stare, ea n-avea nevoie nici de ochi, nici de lumină pentru a vedea.

Biografii vorbesc, de asemenea, despre darul ei de vindecătoare și ceea ce povestesc ei în această privință nu e mai puțin interesant. Printre atâtea fapte incredibile și cunoscând predilecția sa pentru acei bolnavi care prezentau cele mai respingătoare răni ne-am aștepta să vedem dispărând cât ai clipi ganglionii

leprei și ulcerațiile pline de viermi. Când inventezi, ce mai contează? Poți spune orice dorești.

Or, nu vedem deloc așa ceva. Ea vindecă „febrele“, „durerile de burtă“. Vindecă boli pe care medicina le clasează azi în domeniul neurologiei și al psihosomaticii. Uneori, se vindecă pe ea însăși, anunțând data vindecării precum bolnavii lui Bernheim și Liébault³⁶. Și se mulțumește cu atât. Dacă biografiile ei au inventat aceste minuni înseamnă că au fost pe cât de timorați în materie de medicină, pe atât de ingenioși în materie de fizică. Înțelegem cu atât mai puțin această prudență, cu cât, în alte privințe, nu se dau înapoi de la nimic: ni se spune, de exemplu, că de două ori, în 1588 și 1602, vinul mănăstirii, care se oțetise, a fost transformat din nou în vin bun de către sora făcătoare de minuni.

În definitiv, printre miracolele atribuite Mariei-Magdalena, rare sunt acelea care corespund imaginii clasice a miracolului religios, de care legende sunt pline, cu precădere în acele vieți ale sfinților de demult, atât de îndrăgite în Evul Mediu de către autorii de *mistere* și de sculptorii de capiteluri unde vedem sabia călăilor transformându-se în fuior sau părul fecioarelor martire crescând dintr-odată pentru a le acoperi la timp goliciunea.

Cercetând cu atenție, nu descopăr decât unul care poate fi inclus în categoria „miracolelor euharistice“³⁷.

Într-o zi, o soră bolnavă își exprimă în fața Mariei-Magdalena teama de a nu putea merge până la Sfânta Masă pentru a se împărtăși. Sfânta îi răspunde, în esență, că, deși avea să fie împiedicată să meargă la Sfânta Masă, ea nu va fi lipsită de împărtășanie.

Și, într-adevăr, în timpul slujbei, în momentul împărtășaniei, toată lumea, se zice, a văzut o ostie părăsind singură potirul și ducându-se în gura călugăriței, care se împărtăși, astfel, de la distanță. De altfel, nu se înțelege prea bine dacă ostia a fost văzută zburând pe tot traseul ori dacă s-a observat numai că dispare din potir, în timp ce sora bolnavă constata materializarea ostiei în gura sa. Cele două fenomene sunt, de altfel, invocate ca

dovezi în afara domeniului religios de către parapsihologi, în împrejurări profane, sub numele de telekinezie.

Acestea sunt principalele miracole atribuite Mariei-Magdalena de' Pazzi în timpul vieții ei. Numărul lor este mare. Acelea care însoțeau extazele se produceau (arată biografia ei) aproape zilnic.

Să admitem că relatările lor sunt veridice și că micuța călugăriță a beneficiat într-adevăr de puterile fizice care i-au fost atribuite, că a putut să-și modifice după voie inerția, să sară până la șapte sau optsprezece metri înălțime, să vadă în întuneric, să deplaseze ostii fără să le atingă, să redea vinului oțetit savoarea lui inițială, să se rostogolească pe scări fără a se răni³⁸. Merita oare pentru aceasta ca ea să-și mortifice cu atâta cruzime ființa? Toate acestea justifică oare prematura ei distrugere și moartea la numai patruzeci și unu de ani, după douăzeci și cinci de ani de mortificări atroce?

Toate aceste fenomene care ne incită atât de mult curiozitatea erau, după cum spun biografia ei, o problemă pentru toată lumea, inclusiv pentru ea. Primele lor manifestări o umplu de teamă. Își pune întrebări asupra naturii lor, își întreabă, mai ales, superiorii și duhovnicul ce ar putea fi. E bine? E rău? Diavolul să fie autorul? Sau natura? Sau Dumnezeu? Trebuie să se apere de ele? Să nu le dea nici o atenție?

Răspunsurile care i s-au dat nu se inspirau din natura fenomenelor, ci din ceea ce se petrecea în sufletul ei când acestea se produceau. I s-a impus să reducă la minimum aceste manifestări și să nu le folosească decât în scop evlavios și cu autorizarea superiorilor ei. De exemplu, i-a fost interzis să sară și să se înalțe în aer în timpul extazelor agile: dacă munca pe care o făcea în acel moment o obliga să se urce undeva, n-avea decât să se folosească de o scară, ca toată lumea.

În biografiile sfintei, aceste fapte cu totul ieșite din comun sunt tratate nu ca niște uimitoare performanțe, ci ca o confirmare indirectă a acțiunii divine. Doar această acțiune divină, de natură

spirituală, o face sfântă pe Maria-Magdalena, ea și numai ea. Săriturile și profețiile nu sunt decât o concesie făcută de Dumnezeu modului grosolan de a privi lucrurile al oamenilor care, dintotdeauna, nu consimt să creadă decât dacă văd cu ochii lor: „Pentru ca inimile voastre împietrite să se deschidă sentimentelor și virtuților slujitoarei mele, pentru ca voi să luați aminte la exemplul ei, iată, prin voința mea, ce poate ea face sub ochii voștri și care prin nimic nu poate fi explicat, decât prin acțiunea mea asupra ei.“

Tot astfel își înțelege și Maria-Magdalena uluitoarea aventură. Cu timpul, neliniștea dispare și ea acceptă cu seninătate apariția repetată a miracolelor, din momentul în care superiorii și confesorul ei au convins-o că ele însoțesc de drept viața ei interioară cea mai profundă. Așadar, nu în aceste atât de captivante miracole trebuie să căutăm secretul Mariei-Magdalena, pentru că ea însăși nu le dădea nici o atenție și pentru că a trebuit chiar ca alții s-o liniștească în privința lor, pentru ca ea să le accepte resemnată.

Care este, deci, secretul? La drept vorbind, nici un secret n-a fost mai puțin ascuns ca acesta, de vreme ce sfânta îl proclamă de la un capăt la altul al vieții ei: este iubirea, iubirea de Dumnezeu și, mai precis, iubirea față de cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, persoană a cărei esență misterioasă o percepușe, cu fascinație, încă de pe vremea când era o fetiță, în spatele formulărilor din *Symbolum Athanasianum*: Isus, Fiul întrupat, Dumnezeuul cu dublă natură.

„O, iubire – striga ea în timpul extazelor ei –, tu mă distrugi, tu îmi nimicești ființa, tu mă devorezi, tu mă arzi! O, vino la mine și iubește, iubește!“

Ori, dimpotrivă, copleșită parcă de excesul pasiunii pe care o trăia: „Doamne-Dumnezeul meu, destul, destul, este prea mult, o, Isuse, o, Dumnezeu de iubire, nu, nu mă pot stăpâni să nu strig de-atâta iubire! Tu, iubirea mea, fericirea inimii mele, speranța, mângâierea sufletului meu!“

Nu ne îndoim de faptul că, oricare ar fi natura acestor extaze, ele depășeau prin intensitatea plăcerii orice închipuire. În culmea acestor extaze, neputând suporta o fericire prea mare pentru omeneasca fire, ea uita poruncile superiorilor și fugea, sărea, se tăvălea pe jos, în zăpadă sau prin spini, își smulgea veșmintele ori își cufunda capul și brațele în apă. Tot în aceste momente, am văzut că, după cum arată biografia ei, avea acele de-a dreptul imposibile accese de temperatură. Înțelegem acum, citind toate acestea, de ce unii au crezut că au pătruns secretul Mariei-Magdalena și au hotărât, pur și simplu, că era nebună sau isterică, sau amândouă la un loc.

Numai că astăzi cuvântul nebunie este serios devalorizat. Cineva care, altădată, ar fi fost internat la ospiciu, face astăzi carieră în literatură, dacă nu cumva este chiar profesor, pe cheltuiala statului, înconjurat de admirația generală și decorat de ministrul artelor și literelor. Cât despre isterie, care, după psihiatrul canadian F.L. Marcuse, se traduce prin „criză necontrolată de plâns, țipete și râs laolaltă³⁹”, aceasta nu oferă decât o asemănare foarte superficială cu ceea ce ne relatează biografia călugăriței de' Pazzi. Isteria este o stare patologică a personalității.

Isteria

De la critica experiențelor lui Charcot făcută de Babinski, se știe că prima caracteristică a istericului este sugestibilitatea lui⁴⁰. Simptomele de isterie pot fi provocate prin sugestionare și înlăturare prin contra-sugestie.

Dacă a existat vreodată cineva care să reziste oricărei forme de sugestionare, atunci acea persoană a fost fără îndoială încăpățânata Ecaterina de' Pazzi, care toată viața n-a făcut niciodată decât cum a vrut ea. Dacă ar fi avut fie și numai un dram de isterie, cu siguranță că, în felul acesta, i-ar fi făcut pe părinții, pe duhovnicul și pe superiorii săi, ca și pe arhiepiscopul de Florența, să se simtă mult mai liniștiți în privința ei.

Cuvântul isterie păstrează, în limbajul curent, aura de sexualitate delirantă popularizată de către Charcot cu prilejul faimoaselor sale demonstrații de la Salpêtrière, când lumea bună a Parisului aștepta cu o delicioasă înfiorare declanșarea „fazei pasionale”. N-are importanță că, în lumina descoperirilor ulterioare, isteria a ajuns aproape să se confunde cu capacitatea de sugestionare – întotdeauna nu sunt reținute decât râsul amestecat cu lacrimi și extravagantele „fazei pasionale”. Râs, lacrimi, țipete, gesturi și atitudini pasionale: nu este acesta chiar cazul Mariei-Magdalena de' Pazzi? Fără îndoială. Nu lipsește decât ceea ce face *cu adevărat* ca isteria să fie isterie, trăsătura ei definitorie, și anume capacitatea de sugestionare. Căci râsul, lacrimile, vorbele înflăcărâte sunt și simptome, pur și simplu, ale pasiunii. Pentru a o trece pe Maria-Magdalena în rândul istericilor, trebuie să renunți la explicarea trăsăturii esențiale a caracterului său și anume indiferența ei totală față de presiunile, dorințele și sugestiile anturajului său, sălbatica ei determinare de a nu face decât ceea ce hotărâse, o dată pentru totdeauna, la vârsta de zece ani. Sau, dacă nu, înseamnă că nu știi ce este de fapt isteria.

Cu toate acestea, când te-ai decis să nu reflectezi prea mult asupra fenomenului, e mai convenabil ca, fără s-o spui, să nu reții din cuvântul isterie decât semnificația lui neștiințifică, prefăcându-te că, în felul acesta, ai explicat totuși ceva. Dacă într-adevăr sora de' Pazzi e isterică, atunci nu mai e nevoie să-ți pui întrebări în legătură cu acea iubire care o devorează, iar misterul extazelor sale este exorcizat. Exorcizat e și mobilul supraomeneștii ei obstinații de a urca înapoi, împotriva cursului naturii, până la izvor, și exorcizat este, în fine, și izvorul.

Să privim toate acestea în față. Cu excepția a două perioade de timp, în care e stăpânită de sentimentul pustietății și de singurătate, extazele ei sunt zilnice. Adesea, ele durează mai multe ore în șir, uneori chiar mai multe zile. A avut și extaze de o săptămână, în timpul cărora nu și-a revenit decât două ore pe zi. O dată a avut un extaz care a ținut patruzeci de zile.

Obiect al unei vieți sacrificate?

Are viața noastră vreun scop? Au, oare, lucrurile vreun sens? Oricare ar fi răspunsul pe care l-am da acestor străvechi întrebări, și chiar dacă nu răspundem nimic, fiecare dintre actele noastre are un mobil anume, iar cu cât mobilul acesta este mai puternic, cu atât satisfacția noastră e mai mare atunci când țelul este atins. Dar, dacă nu greșesc, nu ne putem nicidecum imagina ceva a cărui satisfacție să ne producă o încântare care să dureze patruzeci de zile, în înțelesul literal al termenului, vreau să zic, o încântare atât de extraordinară, încât, în tot acest timp, să rămânem, pur și simplu, în extaz.

Se va obiecta că aceste stări distructive, aceste „răpiri“ ale sufletului, seamănă mult cu acelea produse de droguri. Este adevărat. Există o anume asemănare. Numai că drogul anihilează gândirea. Nu numai că stările acestea de extaz nu anihilează gândirea Mariei-Magdalena, dar tocmai în acele momente ea judecă cel mai bine, mai subtil, ba chiar cel mai logic cu putință și uneori, dacă e să dăm crezare martorilor, vădind o înțelepciune mai presus de puterile omenești. Are viziuni în timpul cărora în fața ochilor săi se derulează scene de o precizie uimitoare. Martorii extazelor sale își notau cuvintele pe care ea le rostea atunci. Adesea, vocea ei dialoga, ca și cum prin ea ar fi vorbit mai multe persoane.

Iată un extras dintr-un asemenea dialog. El explică natura extazului. Este, de fapt, interpretarea extazului prin el însuși.

„Un alt rod al comunicării esenței mele este un fel de dispariție a credinței.

– O, Părinte etern! Cum poate să se întâmple așa ceva, căci fără credință nu ne putem mântui?

– Iată cum, fiica mea. Prin comunicarea esenței mele, eu fac să se reverse în tine o atât de adâncă, o atât de clară și de intensă cunoaștere a mea, încât ea te forțează, întru câtva, să recunoști

că tu nu mai poți să ai credință; și aceasta este ceea ce eu numesc dispariția credinței, pentru că această cunoaștere este atât de desăvârșită, încât ea pare să aparțină mai puțin credinței și mai mult viziunii. Această stare naște în tine o înminunare nesfârșită, din care ia ființă o intimă și imensă iubire. Această infidelitate prea fidelă este veșmântul nupțial cu care, îmbrăcându-se, sufletul pe bună dreptate se mândrește, dar acest veșmânt – cine ar crede-o? – este făcut din lumină și tenebre, el este asemenea celui care mi se atribuie atunci când se spune că sunt înveșmântat cu lumină și că sălășluiesc în mijlocul tenebrelor inaccesibile.

Într-adevăr, cu cât imensitatea mea mă face mai limpede și posibil de a fi cunoscut în mine însumi, cu atât sunt mai de nepătruns pentru creaturi, din cauza neputinței lor. În aceasta sunt asemenea soarelui, pe care, cu cât strălucește mai mult, cu atât îl poți vedea mai puțin. Și, la fel precum soarele nu poate fi văzut cu ajutorul altei lumini, ci numai cu ajutorul propriei lumini, tot astfel nici eu nu pot fi cunoscut decât cu ajutorul luminii pe care o revărs. Veșmântul sufletului lipsit în acest fel de credință este deci, ca și al meu, făcut din lumină și tenebre, iar sufletul mult se bucură de aceasta. Dar cum? El se bucură de faptul că nu-L cunoaște pe Dumnezeu: iată tenebrele; și totuși, el îl cunoaște atât de bine, încât își pierde, într-o câțva, credința: iată lumina. Sufletul crede ca și cum ar vedea, dar cel care vede nu mai are credință, căci credința înseamnă să crezi ceea ce nu se vede, iar, pe de altă parte, sufletul își dă seama că nu cunoaște nimic, având în vedere abisul imens și infinit al perfecțiunii mele, pe care el nu-l poate sonda. El se găsește deci, în același timp, în lumină și în întuneric, iar acea credință fără de credință, despre care ți-am vorbit, aceasta este.“⁴¹

Oricare ar fi explicația unui asemenea discurs, el nu poate fi nicidecum atribuit unei minți rătăcite. Chiar dacă nu împărtășim felul de a gândi pe care-l dezvăluie el, chiar dacă modul de viață contemplativ ne e străin, rămâne subtilitatea celor spuse,

rafinamentul expresiei, menținut chiar și în cadrul limbajului oral folosit, care a fost scrupulos păstrat de către martori. Iar texte asemănătoare au fost adunate de cei din preajma sfintei pe parcursul întregii sale vieți. Ele formează o operă voluminoasă, pe care o putem oricând studia.

Dar nu acest lucru e cel mai uimitor. Nimeni, cred, nu va presupune că micuța carmelită subtilă, dar ignorantă, de la mănăstirea Sfânta-Maria-a-Îngerilor, ar fi putut să se inspire din *Bhagavad-Gîta*, care, de altfel, era necunoscută în Occident în veacul al XVII-lea. Or, de îndată ce, uitând „mitologia creștină“ – ca să utilizăm termenii „Noii Teologii“ – călugărița italiană încetează de a mai pronunța numele lui Isus, de a mai vorbi despre persoana lui, despre istoria lui, ea folosește aceleași cuvinte, aceleași fraze, ba chiar și aceeași formă dialogată a meditației care, în textul indian, face să alterneze întrebările discipolului Arjuna cu răspunsurile stăpânului divin Krishna:

„Această Ființă“, spune, de exemplu, Krishna vorbind despre el însuși, „această Ființă care este noapte pentru toate creaturile, este, pentru înțeleptul care cunoaște Sinele, starea de veghe, ziua luminoasă a ființei, cunoaștere și putere adevărată. Viața cea stăpănită de dualitate este, pentru creaturile de rând, starea de veghe, ziua lor, conștiința lor, spațiul luminos al stării lor de activitate, însă pentru înțeleptul care vede (cu adevărat) este noapte, somn agitat, tenebre ale sufletului.“⁴²

Sau:

„Însă celor cărora necunoașterea le este distrusă de cunoașterea Sinelui⁴³, Cunoașterea le iluminează, asemenea soarelui, pe cel Suprem.“⁴⁴

Tot așa, dacă notăm că *purusha* desemnează Divinitatea contemplată înlăuntrul sufletului și că *bhakti* înseamnă „iubire divină“:

„Forma lui nu poate fi gândită, el este strălucitor ca soarele de dincolo de tenebre. Acela care meditează la *purusha* (...), cel cu mintea neclintită, cu sufletul întărit de forța yoga, unit cu Dumnezeu în *bhatki* (...), acela ajunge la divinul *purusha* suprem.“⁴⁵

Pentru a ști dacă, în definitiv, viața aparent sacrificială a Mariei-Magdalena de' Pazzi a condus la perfecțiune sau doar la o iluzie, ar trebui să cunoaștem, așadar, acel obiect care este obiectul oricărei experiențe mistice. Însă, așa cum ne explică textul vizionarei, acesta nu poate fi cunoscut, deoarece îl orbește pe chiar acela care îl contemplă. Dacă nu-l vedeți, nu știți despre el decât ceea ce vă spune credința. Iar dacă-l vedeți, el nu vă arată decât că este imposibil să-l cunoașteți, deoarece nu puteți sonda abisul infinit al perfecțiunii sale.

Ceea ce ne spun străvechiul autor indian și tânăra călugăriță este, deci, foarte limpede: nu este deloc nevoie să-i credem pentru a le înțelege afirmațiile, pentru a înțelege că, și dacă mărturia lor este veridică, ea nu se poate prezenta înțelegerii noastre decât în spatele măștii a ceea ce nu poate fi cunoscut. A cere misticilor să ne dovedească tot ce spun este o contradicție, căci e ca și cum i-ai cere soarelui să nu mai lumineze ca să-l poți vedea. Iar dacă el nu mai luminează, ce mai poți vedea atunci? Iar dacă strălucește, atunci nu-l mai poți privi.

Dacă se întâmplă, așadar, ca misticii să dovedească un lucru, atunci acel lucru nu poate fi în nici un caz obiectul experienței lor. Acel obiect ni se refuză prin însăși natura lui în măsura în care se oferă și, de asemenea, în măsura în care nu se oferă cunoașterii noastre. El este, prin natura lui, transcendentă. Presupunând că uneori el se revelează, acela care l-a întâlnit nu poate, atunci când încearcă să vorbească despre el, decât să-l „bâlbăie“⁴⁶.

Dar ceea ce nu putem cunoaște, putem cel puțin să iubim. Doar infinitul cunoaște infinitul, deoarece a cunoaște înseamnă a îmbrățișa. Nu cunoaștem ceva decât atunci când am făcut înconjurul lui. Iubirea nu presupune însă această exigență: pentru

a se înflăcăra, îi este de ajuns să creadă. Iubim din primul moment. Care este limita acestui avânt atunci când obiectul iubirii (revelat prin credință) este infinit? Nu există limită. Această iubire epuizează, pur și simplu, orice putere. Iubirea divină este o capcană fără ieșire, fără altă ieșire decât devorarea totală a celui care iubește. Oricine se umple de iubire pentru Dumnezeu nu are altă soartă decât să ardă până la ultimul atom, cum face focul de artificii, a cărui ființă se sfârșește în același timp cu traectoria-i luminoasă.

Să remarcăm totuși că, oricum, aceasta este soarta întregii lumi. Chiar dacă ar fi urmat sfatul realistei sale prietene, Maria-Magdalena de' Pazzi tot ar fi fost acum moartă de trei secole. Chiar refuzând orice transcendență, puțini sunt oamenii care cred că scopul vieții este de a trăi cât mai mult posibil. Pe acela care crede că viața nu are decât acest scop ajunge să-l întrebăm dacă ar da anii nesiguri care i-au mai rămas de trăit în schimbul a o mie de ani de hibernare.

Or, misticii ne spun tocmai acest lucru – că veghea noastră este o hibernare: „Viața cea stăpânită de dualitate – spune *Bhagavad-Gîta* – înseamnă, pentru înțeleptul care vede, noapte, somn agitat, tenebre ale sufletului“. Și ei au un argument foarte puternic pentru a reduce la tăcere toate speculațiile noastre: acela că ei ne cunosc lumea, în timp ce noi nu o cunoaștem pe-ai lor. Ei pot să aleagă, în vreme ce noi nu.

Când Ecaterina de' Pazzi intră la mânăstire, ea știe ce pierde. A trăit șaisprezece ani în luxul Florenței secolului al XVI-lea, adică într-unul din momentele cele mai strălucite și mai rafinate ale Istoriei; și, cu toate acestea, leșină de groază la ideea că poate fi lipsită de lucrul pentru care ea a ales să părăsească plăcerile Florenței.

Noi, în schimb, care considerăm viața pe care și-a ales-o drept o nebulă, nu cunoaștem arcanalele iubirii divine. Tot ceea ce vedem este că unele ființe renunță la viața pe care o ducem noi ca să o trăiască pe cea a sfinților. Contrariul, dacă nu mă-nșel, nu s-a văzut niciodată.

Mai vedem, de asemenea, anumite aspecte laterale ale acestei vieți mistice, respectiv miracolele. Sau, mai degrabă, citim că niște oameni afirmă că le-au văzut. Știind că așa ceva înseamnă maximum din ceea ce vom vedea vreodată, nu putem fi decât foarte dornici să aflăm unde este adevărul. Chiar dacă nu am ales calea iubirii divine, dacă aș putea fi convins de realitatea acestor miracole, atunci lumea în care trăiesc ar căpăta alt sens.

Pisica aceea care se plimbă peste hârtiile mele nu va fi niciodată capabilă să înțeleagă ce scriu acum sub ochii ei. Dar poate că, atunci când o străfulgerare de inteligență îi străbătea gândirea de pisică, ea ghicește că acela care știe să facă și căldură, și frig, și lumină și întuneric, și alte mii de miracole de neînțeles, acela își ia puterile dintr-un univers care nu este al ei. Mi se pare uneori că, gândindu-se la puterile mele miraculoase, la ușurința cu care fac, când vreau, să apară un biftec sau o cană cu lapte, pisica mea acordă oarecare importanță acestor mâzgăleli pe care le înșir, cu totul în zadar, în ochii ei.

Toate obiecțiile pe care le facem felului de viață al unei Maria-Magdalena de' Pazzi mi le-ar putea face și mie pisica mea: „De ce stai acolo, până devii palid, aplecat asupra unor obiecte care nu se mănâncă? De ce nu ronțai peștele roșu? De ce muncești, când în frigider există tot ce-ți trebuie ca să trăiești?”

De altfel, nici nu se sfiește să-mi facă aceste obiecții. Dar n-am găsit, până acum, nici o modalitate de a-i răspunde. Sau, cel puțin, nici una în afară de aceea de a face sub ochii ei miracolele care o interesează.

Dacă n-ar exista decât un om la zece milioane de pisici și n-ar fi cunoscut decât de zece sau douăzeci dintre ele, ce-ar putea acestea din urmă să le povestească, veridic, celorlalte, ca să le poată convinge de existența mea? În cel mai bun caz, ar scrie cărți precum aceasta și nimeni nu le-ar da crezare. Cele mai bune dovezi pe care le-ar putea aduce n-ar rezista în fața consensului general al pisicilor, care n-au văzut niciodată deschizându-se un frigider și nici o sticlă de lapte golindu-se într-o strachină.

Această parabolă este simplistă, iar omul nu este o pisică; el are, slavă Domnului, mintea lui pentru a judeca. Analizează lucrurile, le cântărește. Este adevărat. Cu toate acestea, problema este dacă trebuie sau nu să credem în minunile relatate de cei care i-au putut observa pe marii mistici. Am văzut de ce fel sunt aceste minuni și ce ni se cere să credem.

Vom examina acum în ce constau dovezile care ne sunt prezentate, precum și interpretarea care li se dă. O vom face studiind mai întâi un caz particular, acela al stigmatelor.

Am ales stigmatele, mai degrabă decât alt gen de miracol, pentru că, în principiu, acest prodigiu ar trebui să dea naștere celor mai puține discuții. Dacă există o gaură într-o mână sau într-un picior, trebuie ca aceasta să se vadă. După cum trebuie să se vadă și dacă acea gaură (presupusă a exista) este sau nu provocată printr-un mijloc cunoscut. Stigmatizatul poate fi supravegheat. Pe scurt, este vorba de un fapt care, real sau nu, ar trebui să fie ușor de elucidat.

Și, într-adevăr, dosarul stigmatizării este voluminos. Cititorul va judeca singur care e, după părerea lui, concluzia ce se impune în privința acestui dosar.

CAPITOLUL V

A sculpta în carne

Stigmatizarea, reală sau invocată ca atare, e la fel de veche ca misticismul însuși. La începutul acestui secol, istoricii au purtat o serie de dispute pe această temă, încercând să stabilească dacă cel dintâi stigmatizat a fost Sfântul Francisc din Assisi¹ sau un personaj descris în mod destul de vag de către diverșii cronicari ai începutului de secol XIII, și care ar fi trăit în regiunea Oxfordului; sau un anume Robert, *dauphin d'Auvergne* și marchiz de Montferrand, despre care se vorbește într-o lucrare din 1246 a dominicanului Étienne de Bourbon, ori poate un călugăr frizon, mort în 1231 și a cărui viață este pe scurt relatată în *Acta sanctorum*².

Această discuție și-a cam pierdut din interes atunci când s-a descoperit că au existat stigmatizați și înainte de creștinism. Într-adevăr, compilatorul bizantin Suidas, care a trăit în secolul al IX-lea sau al X-lea, ne informează, citând un autor mai vechi, probabil pe Sosibius, care a trăit în secolul al III-lea î.Hr., că Epimenide din Cnossos purta stigmat.

Acest Epimenide, multă vreme considerat un personaj de legendă, a fost recunoscut ca personaj istoric de când elenistul german Hermann Alexander Diels a avut răbdarea să cerceteze tot ceea ce au spus despre el autorii antici și să recompună, din citate, fragmente din opera lui³. Viața lui Epimenide, așa cum este

ea povestită de greci, pare a fi împrumutată din *Acta sanctorum*. El practica mortificarea trupului, postea și poate chiar se abținea de la orice mâncare, cu excepția unui anume preparat vegetal al cărui secret îi fusese dezvăluit „de către nimfe“. A stat cincizeci și șapte de ani în peștera zeului cretan al misterelor, așa cum au stat atâția Sfinți ai Deșertului în peșterile lor, el însă dormind, după cum afirmă legenda sa. Avea darul de a face minuni. Solon l-a adus la Atena ca să purifice și să sfințească această cetate în vremea marii ciume din 596. Avea puterea să citească gândurile, prorocea, avea darul bilocației. După Proclus (unul dintre autorii antici cei mai interesați pentru cine studiază fenomenele mistice), fantoma lui a fost zărită după moarte. Pe scurt, substituind nimfele cu îngerii, facem din Epimenide un sfânt al creștinătății absolut prezentabil.

Dar lucrul cel mai interesant pentru ceea ce ne preocupă pe noi aici este faptul că „pielea lui era marcată cu semne“⁴. Verbul folosit pentru „a marca“ de către autorul antic pe care-l citează Suidas are aceeași rădăcină ca și cuvântul „stigmat“: *catasticton*⁵.

Nu are prea mare importanță de a afla ce e sau nu adevărat în legenda lui Epimenide. Ceea ce arată această legendă este faptul că antichitatea greacă asocia sfințeniei postul, clarviziunea, profeția, bilocația și stigmatele.

Rănile Sfântului Francisc

Nimic din toate acestea nu era cunoscut Occidentului când, în secolele al XII-lea și al XIII-lea, au apărut cei dintâi stigmatizați creștini.

Ca întotdeauna când ne lovim de vreo enigmă străveche, și aici ne tot întrebăm în van ce puteau fi acele „semne“ pe care Epimenide, se spune, le avea încrustate în piele. Ce figurau ele? Din nefericire, nu se știe mai mult. Misticul creștin meditează asupra Patimilor lui Hristos. Nu se cunoaște asupra cărui lucru

meditau cei care se închinau zeului din Cnossos. Chiar și anticii s-au întrebat asupra naturii acelor semne, căci, conform mărturiei lui Suidas, expresia „pielea lui Epimenide“ se folosea pentru a se desemna „orice fel de mister sau de la lucru ascuns“.

În ori caz, când Francisc din Assisi a murit, cei care i-au contemplat trupul neînsuflețit au fost convinși că acele stigmatе constituiau un miracol fără precedent, după cum o dovedește și scrisoarea adresată de fratele Elias, îndată după moartea sfântului, Superiorului din Franța al ordinului respectiv:

„Vă vestesc o mare bucurie, un mare miracol. Ceva atât de miraculos nu s-a mai auzit să se fi întâmplat niciodată, de la începutul lumii, excepție făcând Fiul lui Dumnezeu, carele este Hristos, Dumnezeuul nostru. Cu mult timp înainte de a muri, Părintele și Fratele nostru (*adică Sfântul Francisc*) ne-a apărut crucificat, având pe trupul său cele cinci răni care sunt, cu adevărat, stigmatеle lui Hristos, căci mâinile și picioarele sale-i erau străpunse ca de niște cuie înfipse-năuntru și trecând dintr-o parte-n alta și care-i lăsau cicatricele deschise și aveau aspectul negru al cuielor, în vreme ce coasta sa părea a fi primit o lovitură de suliță, iar sângele adeseori curgea de acolo picătură cu picătură“⁶.

Thurston, din care voi lua toate textele referitoare la Sfântul Francisc, subliniază cât de convinși de ceea ce vedeau erau toți martorii și, în special, Toma din Celano, întâiul biograf al sfântului. Acest Toma din Celano a început redactarea cărții sale la cel puțin doi ani și la cel mult patru de la moartea lui Francisc. El povestește că, într-o zi, Hristos, apoi, în alta, Arhanghelul Mihail îi apărură sfântului, care, la început, din pricina uimirii, nu-și mai venea în fire:

„În vreme ce el (*Francisc*) continua (*să privească*) fără a înțelege și în vreme ce ciudățenia viziunii îi tulbura inima, semnele cuielor începură să-i apară la mâini și la picioare, așa

precum le văzuse ceva mai devreme la omul crucificat care apăruse deasupra lui.“

Iată apoi rănilor:

„Măinile și picioarele lui păreau găurite la mijloc de niște cuie; capetele cuielor apăreau pe partea interioară a mâinilor și pe partea exterioară a picioarelor, iar vârfurile lor, de cealaltă parte. Aceste semne erau rotunde în interiorul mâinilor și alungite pe partea lor exterioară, iar unele bucăți mici de carne păreau, ca și vârfurile cuielor, îndoit și întoarse îndărăt, mai proeminente decât carnea dimprejur. Iar picioarele lui purtau și ele urme cuielor care se vedeau ieșindu-i din carne. Mai mult, în partea dreaptă a trupului avea o rană de parcă ar fi fost străpuns acolo de o suliță: tunica și pantalonii săi au fost de nenumărate ori îmbibate cu acest sânge sfânt“⁷.

Pe de altă parte, Celano descrie în următorii termeni trupul neînsuflețit al sfântului, îndată după ce acesta murise (acest text este foarte important; vom vedea că, în spiritul autorului său, fiecare cuvânt trebuie înțeles la modul literal, mai ales în ceea ce privește lumina):

„Mușchii nu-i erau contractați, așa cum sunt de regulă cei ai morților. Pielea lui nu era rigidă. Membrele nu-i erau înțepenate, ci puteau fi mișcate într-o parte sau în alta, după cum le puneai. Și, în vreme ce strălucea cu o miraculoasă frumusețe⁸ la vederea tuturor, iar carnea-i devenise încă și mai strălucitoare, era un miracol să-i vezi la mâini și la picioare nu urmele lăsate de cuie, ci chiar cuiele, sculptate în carnea sa și având negreala fierului. Iar partea dreaptă a pieptului său era înroșită de sânge.“

O altă biografie, mai detaliată, a Sfântului Francisc, scrisă de același Toma din Celano și intitulată *Tractatus de Miraculis*,

oferă precizări suplimentare în privința rănilor. Descriind o mulțime care venise să se perinde prin fața rămășițelor pământești ale sfântului, el scrie:

„Văzură binecuvântatul trup împodobit cu rănile lui Hristos, adică văzură în mâinile și picioarele lui nu găurile făcute de cuie, ci cuiele înseși, făcute în mod miraculos prin puterea lui Dumnezeu și cu adevărat înfipte în carne, în așa fel încât, dacă le apăsaai un pic la un capăt, îndată ieșeau pe cealaltă parte. Îi văzură, de asemenea, și regiunea coastelor înroșită de sânge. Eu, care povetesc acum aceste lucruri, le-am văzut eu însumi, cu ochii mei. Le-am atins cu aceeași mână cu care scriu astăzi aici. Cu ochii plini de lacrimi, am privit ceea ce buzele mele mărturisesc, iar ceea ce am declarat odată cu mâna pe Sfintele Evanghelii declar și acum cu toată tăria și în veci.“

Nu se poate contesta caracterul miraculos al acestor răni modelate ca o sculptură, în cazul în care descrierea lor este acceptată. Iată de ce, chiar din timpul Evului Mediu, se pare că unor asemenea lucruri nu li s-a dat crezare decât în măsura în care era admisă intervenția ocazională a puterii divine. Așa, cel puțin, interpretează Thurston jurământul solemn al lui Toma din Celano: respectiv, că în vremea în care scria acesta din urmă, ar fi existat deja și oameni care ar fi privit asemenea lucruri cu scepticism.

În ceea ce mă privește, sunt incapabil să spun dacă acesta e sensul jurământului sau e vorba de o formulă literară. În orice caz, acest foarte probabil scepticism nu poate decât să ni se pară caraghios, nouă, oamenilor secolului XX. Să nu uităm că spirite luminate din acea vreme și atât de pricepute în a distinge verosimilul de neverosimil credeau că pământul e plat ca un *camembert*, iar bolta cerească, un dom de cristal.

Așadar, se pare că, de la bun început, realitatea stigmatelor a fost admisă sau respinsă, după cum se credea sau nu în intervenția divină. Credincioșii credeau, necredincioșii dădeau din umeri. Până în secolul al XIX-lea, nu avem nici un comentariu

apartținând vreunui necredincios, cel puțin din câte știu eu. În 1635, Peiresc și Mersenne au schimbat între ei câteva considerații în privința semnelor vrăjitorilor⁹. Aceste semne le provocau o oarecare uimire, dar nu prea știau ce să spună despre ele. Dimpotrivă, în literatura mistică, stigmatizarea devine, după Sfântul Francisc, un fapt dacă nu banal, atunci cel puțin frecvent. Doctorul Imbert-Gourbeyre, fost profesor la Școala de medicină din Clermont-Ferrand și care a consacrat două studii acestui fenomen, a numărat nu mai puțin de trei sute douăzeci și unu de cazuri, începând din secolul al XIII-lea¹⁰.

Aceste stigmatе sunt de toate felurile. Unele seamănă mult cu cele ale Sfântului Francisc din Assisi. Un martor al procedurii de beatificare a Giovannei Maria Bonomi, decedată în 1670, afirmă: „Carnea mâinilor ei ieșea în relief având forma unui capăt de cui¹¹.” În secolul următor, în timpul unui alt proces de beatificare, cel al Mariei-Françoise a celor Cinci Răni, unul dintre confesori a făcut următoarea depoziție:

„Le-am văzut, le-am atins și, ca să spun adevărul, am pus, precum Sfântul Apostol Toma, degetul pe rănilе mâinilor ei și am văzut gaura din rană: dedesubt, de cealaltă parte a mâinii, ea îmi atingeа cu marginea ei degetul pe care-l țineam în rană. Am făcut această experiență de mai multe ori în timpul postului Paștelui și în multe zile de vineri din luna martie, căci în acele zile rănilе erau mai adânci“¹²

În numeroase alte cazuri, descrierile diferă.

De exemplu, unii mistici au avut în jurul capului stigmatеle ce corespundeau rănilor provocate de coroana de spini purtată de Hristos în timpul Patimilor sale. Această particularitate apare chiar din secolul al XIII-lea, la o călugăriță apartinând ordinului cistercian: Elisabeth van Herkenrode. Viața acestei mistice flamande ne este cunoscută grație unei anchete întreprinse de unul dintre superiorii săi, abatele Philippe de Clairvaux, care

credea că este vorba de o impostură. Documentele anchetei au fost păstrate în *Acta sanctorum*¹³.

Ea retrăia patimile lui Hristos

Elisabeth van Herkenrode era o vizionară. Ea și-a petrecut viața într-un extaz aproape neîntrerupt. De-a lungul tuturor celor douăzeci și patru de ore ale zilei, ea retrăia Patimile Mântuitorului. Viziunea începea la *matutini*, adică înaintea ivirii zorilor, cu prinderea lui Isus pe Muntele Măslinilor, și se încheia la *completa*, noaptea târziu, cu punerea în mormânt. Această ultimă scenă era trăită cu un înspăimântător realism. Philippe de Clairvaux a putut, împreună cu mai mulți abați și călugări care-l însoțeau, să asiste la acest spectacol cotidian și să-i observe toate detaliile. Cele povestite de el ne pun în fața aceleiași probleme ca și inexplicabila „în rădăcinare“ a Mariei-Magdalena de' Pazzi în capela Sfintei-Mariei-a-Îngerilor: este cu totul zadarnic a căuta o ieșire din dilema minciună (conștiință sau nu) ori imposibilitate.

Într-adevăr, ni se spune că, pentru a mima scena în care Isus este purtat de la un tribunal la altul, Elisabeth se azvârlea la pământ, prinzându-și cu mâna dreaptă poala rochiei, se trăgea spre dreapta, apoi, cu mâna stângă, în direcția opusă! Orice atenuare a faptelor acestei relatări este, evident, iluzorie.

Să rămânem însă, pentru moment, la stigmatе și să notăm intensitatea viziunii ei așa cum ne este înfățișată. Să ne mai aducem aminte și de numele stigmatizatei citate ceva mai-nainte, Marie-Françoise a celor Cinci Răni: la ce se va fi gândit neconținut în adâncul sufletului ei, cu o mereu aceeași intensitate, această Marie-Françoise, ca să-și aleagă un asemenea nume? Să ne mai amintim, în fine, și că Francisc din Assisi a primit stigmatеle după ce a avut mai întâi o viziune: pe cât se cunoaște, toți stigmatizații au avut extaze vizionare; legendară sau istorică, trebuie să recunoaștem că avem aici de-a face cu o constantă.

În aproape fiecare caz de stigmatizare, martorii s-au îndoit mai întâi de ceea ce vedeau sau au căutat o explicație „naturală”. De pildă, oare vizionarul nu-și făcea el însuși, în mod inconștient, rănilor, în dorința lui arzătoare de a suferi ca Hristos?

Cazul sorei Lukardis, din Oberweimer, permite – e locul să o spunem – să atingem aici acea parte de derizoriu pe care explicațiile conciliante o pot conține de îndată ce e vorba de niște fenomene ieșite din comun.

Viața acestei călugărițe a fost scrisă la puțin timp după moartea ei de către un călugăr necunoscut care a fost (spune el) martorul celor relatate. De asemenea, ea ne-a fost păstrată și grație bollandiștilor¹⁴.

În cazul sorei Lukardis – a cărei scurtă existență a durat din 1276 până în 1309 –, stigmatul n-au apărut decât la mult timp după ce au început viziunile. Vreme de mai mult de doi ani, ea s-a dedat unor practici care, în mod normal, ar fi trebuit să ducă la formarea rănilor. Aparent, deținem în acest caz o explicație. Dar ce explicație!

„Cât despre răstignirea lui Hristos pe cruce, așa precum era imaginea acestui fapt întipărită în inima ei, la fel și reprezenta acțiunea respectivă în exterior. În mod repetat, cu degetul cel mare de la mână, ea lovea locul rănii din fiecare palmă. Apoi, retrăgându-și mâna la o distanță de un cot (cincizeci-șaizeci de centimetri), dădea o lovitură năprasnică în același loc. Vârful degetului ei părea ascuțit ca un cui. Într-adevăr, cu toate că văzându-l și atingându-l părea a fi un deget, nu i se putea simți nici carnea, nici osul, iar cei care-l pipăiseră declarau că avea duritatea unei bucăți de metal.”

Iată un lucru care pare limpede: rănilor erau opera ei. Dar să vedem mai departe.

„Când ea se lovea în felul acesta, lovitura răsună¹⁵ ca sunetul unui ciocan care izbește un cui sau o nicovală. Într-o zi, o persoană foarte respectabilă, crezând că o asemenea lovitură era doar un truc și vrând să afle adevărul, își interpuse mâna pe traiectoria loviturii. Însă când sora Lukardis lovi o dată, acea persoană își trase repede mâna înapoi, spunând că, dacă ar fi așteptat și a doua lovitură, nu și-ar mai fi putut folosi niciodată mâna. Cu același deget, la orele șase și, de asemenea, la amiază, slujitoarea lui Dumnezeu își lovea cu putere pieptul acolo unde (mai târziu) i-a apărut rana. Zgomotul loviturii era atât de puternic, încât ecoul ei răsună în toată mănăstirea, iar sora Lukardis respecta cu atâta exactitate orele șase și douăsprezece, încât călugărițele se ghidau mai mult după sunetul loviturii decât după ceas (...). În afară de aceasta, mai trebuie să notăm că slujitoarea lui Dumnezeu, înainte de a-i apărea stigmatele, a încercat, în marea ei dorință (*de a suferi precum Hristos*), să-și deschidă locul rănilor de la picioare străpungându-le, după cât se pare, cu degetul cel mare de la picior.“

Trebuie să recunoaștem, explicația este încă și mai extravagantă decât enigma: cum s-ar putea ca o lovitură dată cu vârful degetului în palmă să producă un zgomot ca acela al unei nicovale izbite cu ciocanul? Chiar dacă atribuim sorei Lukardis degetele unui maestru în karate, un astfel de sunet tot nu s-ar putea produce. Nu știm prea bine nici măcar unde este miracolul, deoarece, în pofida acestor lovituri care-ți rup mâna, în pofida sfredelirii cu degetul, *stigmatele nu apar!*

Ele nu au apărut decât doi ani mai târziu, însă brusc, la capătul unui șir de viziuni. Din acel moment, rănilor vor sângera regulat, în toate vinerile, nu însă și în celelalte zile. În mod excepțional, în vinerea de după Paști, ele abia se zăreau. Apoi totul reîncepea în vinerile următoare.

Istoria sorei Lukardis, înmormântată între paginile unui vechi manuscris, a rămas necunoscută din secolul al XIV-lea și până

în 1899, dată la care bollandiștii care au descoperit-o au inserat-o în *Analele* lor. Și totuși, iată ce citim în acest vechi text, scris înainte de 1320:

„Slujitoarea lui Dumnezeu începea, uneori în timpul zilei, alteori în timpul nopții, să fugă cu o viteză atât de mare, încât nici cei mai sprinteni bărbați nu erau în stare să se țină după ea. Uneori ea alerga în cerc, alteori drept înainte (...). Când nu avea loc să fugă, se izbea cu brutalitate de perete. Erau și zile în care, culcată fiind, se răsucea vreme îndelungată, în felul în care se învârteste o bucată de carne friptă la proțap.“

Ne puteam oare imagina ceva mai absurd, dar, în același timp, atât de asemănător comportamentului bizar al Mariei-Magdalena de' Pazzi? Aceste dezlănțuite și infatigabile curse, aceste lovituri extrem de puternice care nu provocau răni n-au nici o legătură cu vreo anume practică evlavioasă. Ele nu evocă nimic religios, nu amintesc nici vreun episod din viața lui Hristos, nici vreo temă a meditației creștine. Nu vedem care le-ar putea fi semnificația.

Altă minune, la fel de absurdă:

Uneori, atunci când se afla culcată, trupul i se ridica vertical, cu picioarele-n aer, și ea rămânea în această poziție o perioadă considerabilă, sprijinindu-se doar pe cap și pe un umăr¹⁶. Cu toate acestea, rochia-i rămânea lipită de picioare, ca și cum ar fi fost strâns cusută.

Iată un subiect excelent pentru amatorul de *science-fiction*. Într-adevăr, să presupunem că, fiind întins, trupul sorei Lukardis suferă o progresivă pierdere a greutateții. El va rămâne întins atât timp cât densitatea sa o va depăși sau egala pe cea a aerului. Apoi, el va începe să se ridice în aer. Dacă această scădere a densității nu este omogenă, dacă o parte a trupului ei își pierde greutatea mai repede decât alta, atunci se va petrece ceea ce observăm când umflăm un balon cu hidrogen: balonul se ridică,

iar partea lui cea mai grea continuă să atingă solul, pe când cealaltă e înălțată-n aer.

Tot în cadrul ipotezei noastre, rochia care „atâră în sus” pune o frumoasă problemă. A atins oare și ea o densitate inferioară celei a aerului? Sau, poate, trebuie să ne imaginăm nu știu ce fel de câmp gravitațional care, în acel loc, e inversat?

Suntem, o repet, în plină *science-fiction*: nu știm nici măcar dacă e ceva adevărat în toate acestea. Însă așa ni se relatează. Să reflectăm, deci, asupra a ceea ce ni se spune.

Și ni se spune destul pentru ca orice discuție de detaliu să devină zadarnică. Întrucât mă privește, și în ciuda admirației pe care mi-o trezește, nu-l pot urma pe Thurston, atunci când el lasă să se înțeleagă că ar fi fost poate cazul să se mai renunțe la unele detalii „prea” miraculoase. Că există, probabil, în textele de care dispunem, și unele înfrumusețări – chiar dacă esențialul celor relatate de ele este adevărat –, nimic mai verosimil. Dar că am deține o cât de mică indicație în privința a ceea ce ar trebui, într-o astfel de situație, respins ca neadevărat, iată un lucru de care nu-mi dau seama. Dacă dorim indicații, ele trebuie căutate numai în cadrul mărturiilor pe care le avem și numai prin metoda criticii istorice, renunțând o dată pentru totdeauna să mai apelăm la bunul nostru simț. Căci, dacă ne păstrăm bunul-simț, atunci trebuie să respingem totul, fără a mai cerceta nimic, și să fugim, închizând ochii, ca să nu mai vedem nimic. Cum să reflectezi condus de bunul-simț asupra acestei preabune sore Lukardis, căreia îi plăcea atât de mult să se odihnească (sau să mediteze sau Dumnezeu știe ce să facă) stând în cap și să alerge în cerc izbindu-se de pereți?

Până aici n-am citat decât cazuri din vechime. Dar, dacă au existat într-adevăr trei sute douăzeci și unu de cazuri de stigmatizare din secolul al XIII-lea și până în 1894, atunci avem de-a face cu un miracol care s-ar putea studia relativ ușor. Considerând o medie de cincizeci de cazuri la secol, trebuie să mai existe și azi cel puțin cinci-șase în lume.

Și, într-adevăr, există. Însă nu despre acestea voi vorbi în continuare, deoarece, întrucât mă privește, nu am competența de a judeca un fenomen atât de uimitor. Dacă stigmatizarea există, atunci medicului și biologului le revine sarcina de a o studia și de a se pronunța. Cercetarea mea, care nu ar fi decât încă un roman dacă aş aduce aici niște mărturii personale, se va limita la a rămâne doar un document în cazul când voi cita fapte observate și studiate de către oameni competenți.

Mărturia valorează cât valorează martorul. În materie de miracole, sunt în bună măsură de părerea lui Voltaire: „Nu ajunge nici măcar să fiți martorul săvârșirii miracolului: pentru că puteți fi înșelat de false aparențe. E necesar ca miracolul și profeția¹⁷ să fie juridic constatate de către cei aflați în fruntea națiunii; și chiar și așa tot se vor găsi dintre aceia care să se îndoiască. Deoarece e posibil ca națiunea să fie interesată să recunoască o profeție sau un miracol; și, de îndată ce intră în joc interesul, nu mai contați pe nimic. Dacă un miracol prezis nu este făcut public și demonstrat, ca o eclipsă anunțată în almanah, fiți sigur că acel miracol nu e decât o scamatorie sau scorneala vreunei babe“¹⁸.

Regret doar că autorul unor principii atât de sănătoase n-a avut și dorința de a le aplica, ceea ce, pentru el, ar fi fost cel mai ușor lucru din lume: n-avea decât să se intereseze de stigmatizării care existau în vremea lui. Regretul meu este totuși moderat: chiar și atestat de un Voltaire, cel mai frumos miracol n-ar fi decât o „scorneală de babă“, cum zice el. Și aceasta pentru că Voltaire n-avea nici o competență în domeniu.

Mărturia valorând cât valorează martorul, vrem niște martori greu de înșelat. Dacă îmi prezintă cineva o scamatorie, vreau ca ea să fie examinată sub lupă de către Robert Houdin. Dacă e vorba de stigmat, vreau un medic, un biolog sau chiar mai mulți, de păreri diferite, având, pe cât posibil, interesul să afirme că n-a avut loc nici un miracol. Poate că nici atunci nu voi fi convins. Dar, cel puțin, mi se va părea că faptul merită să fie cunoscut și că merită să se reflecteze asupra lui.

Dacă dosarul istoric e irecuzabil, iar faptul adus drept argument e absolut imposibil de reprodus, fie și la modul speculativ, nu mă voi putea împiedica să cercetez mai departe și să pun în discuție anumite obișnuințe de gândire.

Să presupunem că universul n-ar fi decât parțial alcătuit din fenomene reproductibile. Cum am putea ști oare acest lucru? Evident, nu cu ajutorul științei, fiindcă metoda ei nu îi permite să studieze decât fenomenele reproductibile.

Dar (în ipoteza noastră), fenomenele non-reproductibile nu vor înceta să existe și nimeni, niciodată, nu va ști să le „re-reproducă”, nici să le prevadă sau să le vestească. Cum totuși (aceasta e ipoteza noastră) ele se vor produce, nu vor exista în conștiința oamenilor decât pe bază de mărturii. Vom afla după aceea că fenomenul x sau y a fost observat în cutare sau cutare împrejurare de către cutare matori. Dat fiind că aceste fenomene se vor produce în afara oricărui context cauzal, ele vor avea toate aparențele absurdului și iraționalului.

Sau, cel puțin (lucru foarte important), ele vor avea un aspect esențialmente absurd sau irațional, însă, prin intruziunea lor într-un context cauzal, vor declanșa efecte care, acestea, vor ține de determinism, deci de știință. Deși absurde în sine, faptul în-suși că ele se vor manifesta în cadrul tramei deterministe în care noi le observăm va antrena la fiecare apariție a lor un șir mai mult sau mai puțin lung și observabil de fenomene secundare, întru totul asemănătoare fenomenelor cu care suntem obișnuiți, cu excepția unui singur lucru: originea lor iremediabil irațională.

Să ne continuăm analiza plecând de la singura noastră ipoteză preliminară, și anume aceea că fenomenele universului nu sunt toate reproductibile la modul cauzal. A spune că aceste fenomene se produc și că noi le observăm înseamnă că ele se dezvoltă cel puțin prin consecințele lor observabile, în spațiul-timpul nostru. Ele vor fi mai mult sau mai puțin întinse. Vor dura mai mult sau mai puțin.

Dacă suntem destul de abili și de curioși, vom avea răgazul să le observăm pe acelea dintre ele care durează mai mult. Vom

putea atunci aplica metodele obișnuite ale științei studiului efectelor pe care ele le dezvoltă în lumea cauzală. Dar, deși acest examen poate fi oricât vom voi noi de științific, de aprofundat, de riguros, conform cu exigențele obișnuite, tot ceea ce vom putea obține de la el va rămâne de la bun început pătat de toate atributele logice ale mărturiei juridice, de vreme ce fenomenul în-suși, în integralitatea sa, nu parvine informației noastre decât prin intermediul mărturiei.

Dacă-l întâlnesc pe Moș Crăciun, iar el acceptă ca eu să fac toate experiențele pe care le vreau asupra sistemului de propulsie al saniei sale zburătoare, voi putea redacta raportul cel mai obiectiv, cel mai critic, cel mai impersonal din lume, însă această muncă nu va valora niciodată mai mult decât o simplă mărturie în privința memorabilei mele întâlniri.

Nici un demers științific nu ne va putea da deci asigurarea că toate fenomenele din univers sunt reproductibile. Dacă nu sunt toate și dacă respingem dinainte orice fapt cunoscut doar prin mijlocirea mărturiei, nu ne vom da seama niciodată de eroarea noastră. Nici un argument științific, de nici un fel, nu-l va convinge pe pesimistul care se va fi întrebat odată dacă nu cumva realitățile cele mai importante din univers nu sunt, tocmai, niște fenomene non-reproductibile.

Am fi tentați să reproșăm acestor reflecții caracterul lor ipotetic: în cele din urmă, succesele unei științe bazate pe postulatul determinismului universal nu ajung pentru a demonstra că acest postulat nu este cu adevărat un postulat, că el nu face decât să exprime realitatea?

„Mecanisme cercetării obișnuite îmi dau destulă bătaie de cap și fără să-mi mai pierd timpul cu vânarea unei povești cu totul ipotetice.“ Această remarcă mi-a fost adesea făcută de oameni de știință cărora le expuneam ideile de mai sus. S-ar părea deci că a-ți dăruî câteva ore din viață pentru a te întreba dacă anumite aspecte fundamentale ale universului nu s-au refugiat, prin natura lor, în hățișurile mărturiei, ar însemna să-ți pierzi timpul.

Această obiecție ar fi convingătoare dacă aceia care o fac n-ar citi niciodată ziarul, n-ar merge niciodată la cinema sau la pescuit, n-ar privi niciodată la televizor, n-ar juca niciodată șah sau cărți.

Trebuie, oare, să o mai spun? Cei care afirmă că nu au timp să reflecteze la vreun lucru sau altul nu mă conving nicidecum. Printr-o curioasă coincidență, aceste spirite atât de scrupulos dedicate unicei griji de a întreprinde o unică cercetare sunt deseori tocmai cei care se remarcă cel mai puțin în domeniul lor. Și invers, spiritele cele mai fecunde sunt de asemenea și cele mai „versatile“, cum zic anglo-saxonii, cele care nu încetează a se mai înflăcăra decât atunci când încetează a mai gândi.

Dar, în fine, să admitem că așa ar fi. Nu poți să te gândești la toate și trebuie totuși să alegi ceva, dacă nu din lipsă de timp, atunci cel puțin fiindcă a reflecta asupra unui lucru nu e ceva productiv decât dacă gândirea ta e nițel obsedată de acel lucru și dacă te gândești la el chiar și când mergi la cinema sau la pescuit, sau când citești un roman polițist. Să admitem deci că refuzi să ieși din teritoriul specialităților tale. Vei fi, prin aceasta, îndreptățit să condamni studiul științific al mărturiei ca pe ceva contrar spiritului științific?

Cred nu doar că avem dreptul de a nu condamna studiul științific al mărturiei, dar și că însăși această condamnare este contrară spiritului științific. Cred că ea este, din punct de vedere științific, incoerentă și contradictorie.

Într-adevăr, am reflectat până aici asupra ipotezei după care anumite fenomene n-ar putea fi reproductibile. Însă e destul să admitem că anumite fenomene nu sunt încă reproductibile ca să ajungem exact la aceleași concluzii. Din punctul de vedere al experienței și al observației, între cele două ipoteze nu vedem nici o diferență. Și se va accepta, cred, faptul că există încă anumite fenomene refractare reproducerii lor! În ziua în care aceste fenomene vor fi dispărut toate, va trebui să-i reciclăm pe oamenii

de știință pentru care aceste excepții rebele constituie unica rațiune de a fi. De altfel, logicienii știu deja că această zi nu va veni niciodată¹⁹.

Dar dacă, în ochii logicii științei, minunile nu se disting prin nimic de oricare alt fenomen necunoscut, cum poate fi explicată proasta lor reputație? De ce reacția spontană a spiritului științific este aceea de a le respinge? Cred că răspunsul este evident: nu spiritul științific le respinge, ci teama infantilă față de necunoscut, teamă întotdeauna capabilă de a se deghiza în orice, altădată în superstiție, astăzi în știință. Cei dintâi piloți care au știut să utilizeze cârma pentru a naviga împotriva vântului au fost considerați vrăjitori și arși pe rug. Nici un spirit „rezonabil” nu putea admite că o folosire adecvată a legilor mecanicii putea permite un asemenea tur de forță fără ajutorul Diavolului. Ce e mai rău este că nici măcar pilotul nu putea să explice ceea ce făcea, și asta pe bună dreptate: legile de care el se folosea în mod empiric erau încă necunoscute. Câte dintre actualele noastre *gadget-uri* și jucării n-ar fi fost considerate magice, diabolice sau divine de către strămoșii noștri! Și totuși, ele se fabrică în serie în uzinele noastre și-i fac pe copiii noștri să caște de plictiseală.

Nu vreau să spun că miracolele de azi sunt *gadget-urile* de mâine. Ceea ce vreau să spun este că înainte de a arde pe rug un vrăjitor trebuie să reflectăm puțin, să ne punem anumite întrebări, să ne ferim a confunda limitele naturii cu acelea ale propriilor cunoștințe.

Miracol în Westfalia

Să revenim acum la stigmat.

Cel dintâi caz de stigmatizare bine studiat datează de la începutul secolului trecut. Grație unui fericit concurs de împrejurări, dosarul său, oricare i-ar fi concluzia, răspunde tuturor exigențelor pe care tocmai le-am examinat.

Acest caz a început să fie cunoscut de către public cam prin 1813, pe vremea când Napoleon stăpânea Europa. Într-un sătuc uitat din Westfalia, numit Dülmen, trăia o sărmană călugăriță despre care se zvonea că face tot felul de minuni. Ea trăia aproape fără mâncare și apă, avea viziuni, putea citi gândurile, asista, în duh, la evenimente îndepărtate în spațiu sau în timp, levita. În fiecare vineri, retrăia Patimile lui Isus, punerea lui pe cruce, agonia și moartea Lui. Și avea stigmat care, în fiecare săptămână, sângerau.

Dülmenul făcea pe atunci parte din marele ducat de Berg, pe care Napoleon îl dăduse ministrului său, contele Pierre-Louis Roederer. Fost membru al Clubului Iacobinilor, procuror general și primar al Departamentului de Paris în vremea Revoluției (în 1791), liber-cugetător și anticlerical ireductibil în vremea Imperiului ca și în timpul tinereții sale, Roederer locuia la Paris, în preajma Împăratului. În marele ducat, funcțiile sale fuseseră preluate de către un alt conte al Imperiului, Jacques-Claude Beugnot, și el propulsat de Revoluție, fost deputat al Adunării Legislative. Deși spirit mai tolerant decât Roederer, Beugnot îi împărtășea sentimentele în materie de religie.

În 1813, călugărița stigmatizată avea treizeci și nouă de ani, fiind născută în 1774. Se numea Anna-Katherina Emmerich. Intrată în 1802 ca novice la mănăstirea de călugărițe din Dülmen, aparținând ordinului Sfântului Augustin, devine călugăriță în anul următor și rămâne acolo până în 1811.

În acel an, în luna decembrie, administrația franceză desființează așezământul religios. Călugărițele pleacă în diverse locuri, iar Anna-Katherina, ale cărei extaze și deprinderi de trai extrem de austere îi ruinaseră sănătatea, rămâne la Dülmen sub ocrotirea unui preot francez emigrat, abatele Lambert.

Din 1812, cum Anna-Katherina nu mai era protejată de zidurile tăcute ale mănăstirii, zvonurile referitoare la miracolele ei începură să se răspândească. În ținutul Dülmenului, ca peste tot în Europa acelei vremi, exista un partid revoluționar, pe care francezii se sprijineau, și un partid al nobililor care, în urma

Revoluției, își pierduseră drepturile. Numai că, aici, schema aceasta se complica, prin faptul că drept-credincioșii nu erau toți catolici (existau și protestanți), cum și datorită faptului că în conștiința anumitor revoluționari patriotismul german începea să se trezească. Prezența câtorva emigranți francezi regaliști sporea și ea amestecul diferitelor tendințe.

În această atmosferă politică înfierbântată ajunseră la urechile autorităților franceze zvonurile despre miracolele serei Emmerich. Rapoartele poliției precizau că, în viziunea catolicilor, aceste miracole erau semn al manifestării puterii divine în acel timp de persecuții și de necredință²⁰. Aceasta e totuna cu a spune că ele nu erau nici pe placul protestanților, nici al pro-francezilor, nici al patrioților antifrancezi, dar pătrunși de spiritul filozofic al secolului al XVIII-lea. Călugărița făcătoare de minuni deveni subiectul unor aprige dispute. Se zicea că ea este unealta regaliștilor, a superstiției, a fanatismului și că totul fusese pus la cale de Lambert și complicității lui.

Voi cita mai întâi mărturia unuia dintre fervenții ei admiratori. E vorba de un alt preot francez emigrat în regiunea Dülmenului, abatele Manesse.

Relatarea sa, scrisă în momentul în care evenimentele erau încă în desfășurare, a fost descoperită și publicată de primul istoriograf francez al Annei-Katherina, părintele Joseph Alvare Duley, aparținând ordinului dominican²¹ și care definește exact spiritul acestei scrieri când spune: „Sufletele care o vor citi se vor simți consolete pentru toate blasfemiile necredinței.”

Iată, așadar, ce povestește abatele Manesse:

„Am avut fericirea s-o cunosc pe sora Emmerich (...) cu mult înainte ca Providența să se îndure a-i dărui semnele cele sfinte ale Mântuirii noastre (...). La început, ea a ținut secret acest eveniment (*stigmatizarea*) atât cât a putut; dar, în cele din urmă, a trebuit să-l aducă la cunoștința marelui vicar de Münster care,

de îndată, și-a luat toate precauțiile pentru a se asigura de ade-
vărul celor aflate²². El puse mai întâi ca sora Emmerich să fie
supravegheată de persoane demne de încrederea lui și își trimise
el însuși la Dülmen, în fiecare joi a săptămânii, reprezentanți în-
soțiți de unul sau doi medici, pentru a constata starea rănilor și
scurgerea de sânge care se producea în fiecare vineri dimineată,
de la orele șapte la douăsprezece. Aceștia întocmeau de fiecare
dată câte un proces-verbal, iar eu am fost martorul acestor vizite
în tot timpul pe care l-am petrecut în acel ținut. Ele au fost fă-
cute în mod regulat, până în acești din urmă ani; și poate că mai
continuă încă și azi.

Cum zvonul referitor la acest eveniment se răspândise în tot
ținutul, chiar în vremea în care francezii tocmai își instalaseră
acolo cârmuirea, prefectul de Münster merse, împreună cu loco-
tenentul de poliție, la Dülmen, pentru a se încredința el însuși de
starea lucrurilor. Cel dintâi nu vru să dea crezare caracterului
supranatural al faptelor la care fu martor; cel de-al doilea, după
ce le-a putut constata mai multe zile, se văzu obligat să mărtu-
risească faptul că ele sfidau orice explicație omenească.

Cu toate acestea, prefectul, abia întors la Münster, a trimis opt
sau zece medici și chirurghi militari pentru a o vedea pe venerabila
Emmerich, cu ordinul de a întrebuința toate resursele artei lor în
scopul de cicatriza cât mai repede posibil rănille călugăriței. Însă
acest lucru nu le-a fost cu puțință. Degeaba aplicară ei pe fiecare
rană diverse substanțe caustice, cataplasme și câte un bandaj pe-
cetluit; degeaba conveniră să o păzească ei înșiși pe pretinsa bol-
navă; degeaba avură răbdarea de a face cu rândul la căpătâiul ei,
fără-ntrerupere, vreme de optsprezece sau douăzeci de zile.

În fiecare săptămână, cortegiul lor, format din primar, adjuncți
și chirurgii de gardă, fu în fiecare vineri martorul deșertăciunii
eforturilor omenești și al neputinței totale a medicilor în acest caz.

În tot acest răstimp, maica Emmerich avu mult de suferit
din pricina unei atât de lungi și grele încercări, deși o suporta
fără a se plânge. Epuizată de dureri, ar fi preferat moartea, care
ar fi pus capăt martiriului ei.

Cât despre medici, aceștia, simțind nu fără o mare surprindere mâna lui Dumnezeu care nu ceda câtuși de puțin în fața insistențelor lor, începură să se cam sature de tratarea și răstratarea rănilor, căci toate cataplasmele, toate substanțele lor caustice și toate bandajele lor cele bine strânse și pecetluite cu propriul sigiliu nu putură să împiedice sângele să curgă în zilele respective, ca de obicei, ba chiar nici măcar să producă vreo cât de neînsemnată supurare a rănilor.

Așa încât, neștiind ce să mai creadă despre eșecul încercărilor lor, se retraseră încurcați. Se renunță chiar și la faptul de o mai păzi pe această fată sfântă, când se observă că numai la simpla ei vedere soldații se converteau.

Totuși, sora Emmerich își văzu încă de câteva ori binecuvântata ei locuință forțată de ofițerii francezi. Într-o zi, de pildă, șase dintre acești domni, neputând intra la ea, pătrunseră pe fereastră; dar, uimiți și înfricoșați de aureola de lumină care strălucea pe chipul ei celest, stătură-n loc, cu totul zăpăciți de ceea ce vedeau; unii chiar îngenuncheară, și cu toții, cerându-și scuze, ieșiră politicos pe ușă.

Toate aceste fapte sunt relatate în procesele-verbale depuse la primăria orașului Dülmen, iar cărmuirea, fiind protestantă, își luă toate măsurile posibile pentru a le constata, trimitând în fiecare joi seara și vineri dimineața, la orele șapte, chirurghi însărcinați să întocmească procese-verbale în privința stării în care se află această fată, a cărei simplă vedere îi uimește pe cei care sunt neîncredători și le reduce la tăcere toate raționamentele lor deșarte. Unul dintre aceștia, chirurg din Dülmen, unul dintre dușmanii cei mai acerbi ai venerabilei călugărițe și care o maltratase mai mult decât ceilalți cu ocazia ultimului test la care ea fusese supusă, spumega de furie cu nu putuse dovedi impostura“.

Acest text, atât de impregnat de pasiunile stârnite în jurul cazului călugăriței făcătoare de minuni, trezește dorința de a afla și punctul de vedere advers. Pe care, întâmplător, îl deținem. Ba chiar deținem nu numai unul, ci mai multe.

Există, mai întâi, punctul de vedere al unui grup de medici care au examinat-o, punct de vedere expus de către un alt medic german, doctorul J.-C. Bährens, el însuși convins că toate aceste fenomene n-au nimic miraculos în ele și că se explică prin „magnetismul animal“. Bährens a întreprins o cercetare ale cărei rezultate le-a publicat în 1816, pe când Anna-Katherina încă mai era în viață. Medicii la care el face referire sunt Herr Medizinrat von Drüffel, cei doi medici din Dülmen, plus alți șapte sau opt, printre care și unul protestant. Faptele care au fost observate la călugăriță sunt textual rezumate astfel²³:

„1. Crucea dublă de pe piept sângerează în mod regulat în fiecare miercuri, celelalte răni vinerea, fâșia din jurul capului încă și mai des în timpul săptămânii.

2. Crucea și rana din dreptul coastei apar pe o suprafață a pielii lipsită de leziuni²⁴, iar sângele apare în acele locuri exact ca sudoarea din pori. Din Vinerea Mare și până la Paști, sângele curge șiroaie, iar stigmatele îi produc o intensă suferință.

3. Rănile, care au fost strâns bandajate timp de șapte zile și șapte nopți, rămân în aceeași stare, nu se ameliorează, nu se agravează, nu supurează deloc. Aceeași observație și în cazul aplicării de cataplasme timp de douăzeci și patru de ore²⁵.

(...)

5. În timpul ultimelor patru sau cinci săptămâni, invalida nu a pus nimic în gură, în afară de apă și, uneori, de zeamă de mere sau de prune fierte pe care, de altfel, stomacul ei le dădea imediat afară.

6. Aproape în fiecare zi, ea are extaze în timpul cărora rămâne ore întregi rigidă, ca de lemn, cu ochii ermetic închiși și, aparent, fără viață. Chipul ei își păstrează mereu aceeași culoare, iar ea manifestă o sensibilitate de neînțeles la binecuvântările vreunui preot sau la prezența obiectelor sfinite.

7. Ea dovedește uneori o surprinzătoare cunoaștere a viitorului în ceea ce-o privește pe ea însăși ori pe cei care-i sunt apropiați. Pare a citi uneori în inima omului.

8. În sfârșit, trebuie să menționez că pacienta a fost ținută sub observație în mod continuu, timp de zece zile în șir, zi și noapte, de persoane demne de încredere și cu permisiunea autorităților bisericești. Acești observatori au mărturisit cu toții că nimeni nu a atins rănilor, că pacienta nu a pus nimic în gură, în afară de puțină apă, și că nu a avut nici un fel de evacuare. Lucrul acesta a fost verificat pe toată durata ultimelor patru luni.“

Iată acum, pe de altă parte, comentariul personal al doctorului protestant:

„În domeniul experienței fizico-medicale, fenomenele observate în cazul tinerei călugărițe, domnișoara Emmerich, au un caracter atât de ieșit din comun, încât nici o lege cunoscută a naturii n-ar putea să le explice în mod plauzibil“²⁶.

Cum am spus, Bährens, care citează aceste mărturii, nu împărtășește părerea medicului protestant. El crede că toate acestea pot fi explicate prin ceea ce purta pe atunci numele de „magnetism animal“, expresie care desemna de fapt o multitudine de fenomene disparate, unele ținând de hipnoză, altele de parapsihologie, iar altele, în fine, de sugestionare sau de pură imaginație²⁷. Ca explicație, „magnetismul animal“ nu mai există de multă vreme. Dar faptul că el credea într-o astfel de explicație îl făcea pe Bährens să admită mărturiile celorlalți medici. El nu pomeneste însă ancheta întreprinsă, după spusele abatelui Manesse, de către autoritățile franceze. Această anchetă a avut oare loc cu adevărat, iar dacă da, care i-au fost concluziile? Cel care a găsit răspunsul la aceste întrebări a fost Thurston²⁸.

Am spus că marele ducat de Berg, unde se găsea Dülmenul, era administrat în numele lui Roederer, titularul său, de către contele Beugnot. După prăbușirea Imperiului, Beugnot mai avu încă douăzeci de ani la dispoziție (căci muri în 1835) pentru a-și

scrie *Memoriile*. Aceste *Memorii* au fost publicate de nepotul său, în 1866²⁹. Să-l ascultăm pe Beugnot:

„Contele Nesselrode, ministru de interne (*al marelui ducat*), mi-a arătat într-o zi o scrisoare pe care tocmai o primise din partea prefectului din Münster și care conținea povestirea unui miracol. Conform acestei scrisori, era vorba de o fată de douăzeci și trei de ani³⁰, care trăia la Dülmen și care fusese trimisă într-o mănăstire de carmelite, apoi, după perioada de noviciat, redată familiei, deoarece lamentabila stare a sănătății ei o împiedicase să îmbrace haina călugărească³¹. Fata fusese crescută într-o atmosferă de misticism cu totul ieșită din comun. Ea nu mânca și nu dormea aproape deloc și își petrecea tot timpul liber pe care i-l îngăduia programul obișnuit al vieții din mănăstire îngenunchată la picioarele crucii, unde, fără îndoială, se rugase de mii de ori pentru a obține acea favoare nimănui acordată vreodată, cu excepția Sfântului Francisc din Assisi³². Și se pare că a fost găsită demnă de așa ceva. Când s-a întors la ea acasă, nu putu să mai stea în picioare și trebui să stea numai în pat, de unde oferea privirii un spectacol cu totul neobișnuit. De jur-împrejurul capului avea o rană circulară reprezentând cu exactitate urma lăsată în carne de o coroană de spini, pe mâini și pe picioare, rănilor provocate de cuie, iar pe partea stângă a trupului, urma loviturii de suliță. Stigmatelor îi sângerău, și în special rana de pe frunte. Biata fată suferea atât de mult, încât slabele sunete pe care putea să le scoată formau un fel de bolboroseală de neînțeles. Micile cantități de fiertură care i se dădeau din când în când constituiau singura ei hrană. Nu dădea nici un alt semn de viață în afara încercărilor de a-și face cruce; dar nu reușea, căci brațul îi cădea îndată, lipsit de vlagă. Ținea ochii tot timpul închiși, iar când îi deschidea, se vedea limpede că nu putea desluși nimic în jur.

Prefectul din Münster fusese informat despre aceste lucruri de preotul din Dülmen și, de teamă ca nu cumva să apară prea credul în ochii mei, avusese grijă să alătore și scrisoara preotului. Ca și prefectul, nici eu nu prea eram înclinat să cred cele

afiate. I-am răspuns ministrului că mărturia unui preot de țară în privința unui miracol e întotdeauna suspectă și că, în fond, trebuia să fie vorba în cele relatate de o impostură, dacă nu cumva era vreun exemplu de pioasă credulitate westfaliană.

Contele Nesselrode îmi răspunse: *«La fel aș gândi și eu, dacă nu l-aș cunoaște pe preotul din Dülmen. Este unul dintre foștii mei colegi de școală. Am făcut împreună universitatea; este un om de bun-simț, bine educat, unul dintre acei catolici care cred că existau miracole atunci când ele erau necesare, dar care nu cred că mai există și astăzi, când nu mai e nevoie. Recitiți-i scrisoarea și veți vedea că este aceea a unui om care nu se lasă ușor păcălit»*.

Am recitit-o și am fost zguduit. Furăm de acord că era cazul să se întreprindă o anchetă. Ministrul ordonă să fie întocmit un raport asupra condiției fizice a fetei, de către doi medici, dintre care unul ales din cadrul religiei reformate, raport în care faptele să fie relatate amănunțit și care, pe cât posibil, să fie făcut în colaborare cu preotul din Dülmen și cu cel mai apropiat pastor protestant. Fură luate toate măsurile pentru a se preveni orice fel de adunare a oamenilor susceptibilă de a lua amploare și pentru a o împiedica pe sfântă să facă vreunul dintre acele miracole de-ale ei.“

Prudent, contele Beugnot i-a scris atunci lui Roederer (la Paris), pentru a-i informa despre aceste evenimente, deoarece tot ceea ce putea să semene cu vreo agitație religioasă sfida regulile instituite în Europa de puterea franceză. Pentru Beugnot, afacerea din Dülmen nu era decât un pretext, o ocazie de a se distra un pic pe seama prietenului său Roederer, de a-l face să intre în joc, am zice noi, arătându-i totodată marea grijă pe care o avea el față de cele mai neînsemnate incidente din marele ducat. Se prefăcu, așadar, a crede nițel în realitatea miracolului (nu credea absolut deloc).

„I-am prezentat afacerea cu o anume satisfacție“, scrie el.
„După ce am cântărit faptele și pro și contra, am înclinat ușor

spre a le da crezare, pentru a-l păcăli un pic pe vechiul meu prieten necredincios. Îmi răspunse de la înălțimea filozofiei sale, cu un dispreț laconic, spunându-mi că, dacă ar fi fost invitați câțiva necatolici să examineze această minune, așa cum ar fi dictat-o bunul-simț, afacerea n-ar fi ajuns până la mine. Mă așteptam la acest răspuns.

Între timp sosise raportul medicilor, precum și depoziția ecleziaștilor. Primul confirma detaliile fiziologice pe care le-am prezentat mai sus. A doua dădea câteva detalii asupra familiei fetei și a conduitei acesteia încă din tinerețe. Nici în ea, nici în anturajul ei nu exista nimic ce ar fi putut face loc celei mai mici bănuieli de impostură. Raportul medicilor se termina cu observația că era imposibil să fi fost altceva decât un efect accidental al forțelor naturii, dar atât de rar, încât nu s-a putut face nici un pas în descoperirea cauzei lui.

Nici ecleziaștii nu dădeau dovadă de o mai mică prudență. Ei nu puteau refuza Celui care dăduse legi Naturii dreptul de a le modifica, în interesul speciei umane; insistau asupra rarității acestor schimbări și cereau, pentru a stabili dacă este vorba de un miracol, dovezi încă mai grăitoare decât exemplul pe care-l aveau sub ochii lor. Terminau propunând ca fata să fie transportată la un spital din Münster, pentru a pune capăt tulburării pe care prezența ei o cauza locuitorilor satului în care se afla. Am considerat aceste opinii ca fiind foarte prudente...

Ministerul de Interne (*Nesselrode*) și cu mine am resimțit un plus de curiozitate la lectura acestor rapoarte și am hotărât să mergem la Dülmen. Domnul de Nesselrode i-a cerut episcopului vicar din Münster, domnului Droste, să ne aștepte acolo. Acesta era un om de un bun-simț și de o cuvioșenie rare, foarte potrivit pentru a asigura respectarea precauțiilor noastre. Am ajuns toți trei la Dülmen. În ceea ce mă privește, am văzut o tânără aflată în pragul morții, zăcând într-un pat și având, într-adevăr, stigmatele care ne fuseseră descrise. Sângele curgea, în cantitate mică, dar aproape încontinuu, din rănilor pe care avea la mâini și la picioare, și din fâșia din jurul capului.

Prin modul de dispunere a petelor de sânge, aspectul acestei fâșii sugera destul de bine rănila provocate de o coroană de spini. Buna-cuviință ne opri să împingem mai departe cercetările, însă cei care se aflau acolo³³ afirmară cu toții existența unei adevărate răni, pe corp, în regiunea coastelor, lucru de altfel confirmat și de raportul medical.

Biata fată nu putea nici să vorbească, nici să se miște. Abia dacă, la lungi intervale de timp, își deschidea puțin ochii. Era limpede că miracolul al cărui obiect devenise îi secase cu totul slabele-i puteri. Reprezentanții puterii civile în fruntea cărora mă aflam împărțășiră și ei ezitățile și nedumerirea medicilor, adică ignoranța acestora din urmă.“

Beugnot rezumă apoi corespondența pe care a purtat-o cu Roederer. Acesta îi recomandă să facă în așa fel încât pretinsul miracol să fie examinat de către protestanți, care manifestă față de asemenea fenomene o irascibilitate de temut. Beugnot îi răspunde că este tocmai ceea ce a ordonat și el să se facă și-i expune precauțiile luate, examenul efectuat împreună de către un preot și un pastor etc. Roederer îl felicită.

În acel moment, Beugnot primește raportul întocmit de comisia mixtă de medici și eclesiastici catolici și protestanți, raport care, după cum am văzut, confirma întru totul faptele.

„Am lăsat să treacă un timp, după care i-am trimis lui Roederer raportul medicilor și, ca un exemplu de «irascibilitate protestantă», memorandumul întocmit și semnat de un auster pastor protestant (...). I-am propus să trimită aceste acte la Institut, unde ei (*savanții*) ar dori, poate, să studieze un fenomen atât de neobișnuit și să cerceteze dacă el izvorăște cumva din puternica influență a spiritului asupra materiei și dacă nu e în vreun fel oarecare legat de galvanism, magnetism sau vreuna din acele forțe a căror existență a fost de curând înregistrată de către știință, manifestarea lor dând naștere multor fenomene uimitoare și minunate care n-au fost încă explicate. I-am citat

fapte care fuseseră menționate în rapoartele Academiei și care puteau avea vreo legătură cu acesta (...).

Dar m-am luptat în van împotriva magistralei neîncrederi a domnului Roederer (...). N-a publicat nimic, n-a comunicat nimic Institutului și a considerat întreaga afacere drept pură nebunie.“

Contele Roederer era tare de cap. Documentele puse la dispoziția sa de colegul său Beugnot nu-i zdruncinără convingerile, iar când, în 1835, muri, Talleyrand – care i-a supraviețuit trei ani – putu spune despre el: „Are noroc: a murit în vremea materialismului, a adevărului“³⁴. Dar, pe cât se pare, era mai ușor să fii tare de cap de la distanță decât de aproape.

Cele povestite de Beugnot se petreceau în 1813. În acel an avu loc bătălia de la Leipzig, primul dezastru al Imperiului. Iar doi ani mai târziu, Waterloo. Francezii se retraseră din toate teritoriile cucerite. Marele ducat de Berg dispăru. Teritoriul său fu anexat de către Prusia. Raționalismului francez îi luă locul cel german, dominat în acea vreme de ideile lui Hegel. Astfel încât, la Dülmen, în 1819, totul e luat de la capăt. Din nou Anna-Katherina, confesorul și admiratorii ei sunt acuzați de impostură. Autoritățile civile germane ordonă o a doua anchetă, deoarece ele au acum un motiv în plus de a dori să afle adevărul.

Pricina este aceea că, din 1818, unul dintre marii scriitori ai romantismului german, Clemens Maria Brentano, se mutase la Dülmen. Credea cu tot sufletul lui în revelațiile vizionarei și dorea să devină devotatul ei istoriograf. Ceea ce, într-adevăr, avea să fie³⁵.

O nouă comisie medicală este, așadar, numită. De pe 7 până pe 28 august 1819, Anna-Katherina este transferată cu forța într-o altă casă din Dülmen și, acolo, ținută într-o strictă izolare constantă, zi și noapte. Nici uneia dintre cunoștințele ei nu i se permite să stea cu ea. Membrii comisiei sunt preveniți în privința ei și sunt hotărâți să demaște impostura.

Stigmatul de la mâini, a căror mărime începe, din 1802, să varieze, nu se produc sub ochii lor. Ei constată însă autenticita-

tea rănilor de la piept și de la cap. Constată că vizionara nu mănâncă nimic și că nu are nici un fel de excreții.

Este atunci dusă la un spital din Münster, unde toate testele sunt reluate. Analizând documentele, Thurston ne spune că ea a fost supusă, acolo, la tot felul de contra-examene nemiloase și că a avut de îndurat numeroase umilințe. Cu toate acestea, rezultatele fură identice. Nu se descoperi nici o înșelătorie și incredibilele fenomene care se manifestau la ea nu se schimbă cu nimic³⁶.

La ce rezultat putea să ajungă o astfel de comisie, foarte hotărâtă să-și ducă ancheta în așa fel încât să obțină refutarea faptelor?

Fie își atinge scopul, și atunci am fi avut un dosar zdrobitor. Dar acest dosar n-a putut fi întocmit.

Fie că eșua, și, în acest caz, îi era, evident, imposibil să confirme autenticitatea fenomenului. Căci pentru oamenii de știință din acea vreme, ca de altfel și pentru cei din vremea noastră, a admite autenticitatea însemna a cauționa supranaturalul.

Ajungem aici, în mod concret, la dilema analizată mai înainte doar teoretic, atunci când am vorbit despre mărturie. Ori fenomenul poate fi explicat și atunci nu mai e vorba de miracol, ori el nu poate fi explicat și atunci, oricum, este considerat o ficțiune. Ideea, totuși simplă, că limitele cunoștințelor noastre nu sunt și cele ale naturii pare intolerabilă spiritului uman. Acest lucru s-a putut constata și cu acea ocazie. Comisia n-a putut face nimic mai mult, decât să înregistreze încă o dată faptele. Nu s-a avansat cu nimic față de ce se știa înainte, iar cearta privind posibilitatea miracolului a continuat absurd, pe tărâmul abstracțiilor. În 1878, încă mai apăreau în Germania cărți care arătau că faptele atribuite Annei-Katherina Emmerich erau imposibile și, deci, era vorba de-o înșelătorie³⁷.

În timpul acesta, adevărate sau nu, în carnea misticilor stigmate continuau să sângereze.

În cursul celei de-a doua jumătăți de secol care a urmat după moartea sorei Emmerich (1824), se semnalează alte numeroase stigmatizate³⁸. Începând de pe la 1850, spiritismul contribuie și

el la crearea confuziei generale și la discreditarea acestor manifestări, presupuse ca aparținând paranormalului³⁹.

Un caz bine studiat: Louise Lateau

Să sărim peste această jumătate de secol și să ajungem la cazul de stigmatizare cel mai bine studiat până astăzi, acela al lui Louise Lateau.

Documentele științifice de primă mână abundă în privința acestei mistice care a fost de nenumărate ori examinată cu minuție și observată până la moartea sa de către un mare număr de savanți având exact toate specializările necesare: doctorii Lefebvre, profesor de patologie, Hairion, specialist în tratarea bolilor de piele, Van Kempen, profesor de anatomie generală, toți trei de la Facultatea de Medicină din Louvain, Warlomont, de la Academia regală de medicină din Belgia, Crocq, profesor la Facultatea de Medicină din Bruxelles, Molloy, ulterior rector la University College din Dublin, Verriest (din Leipzig) etc.

Mă voi limita aici la a transcrie documentele cele mai importante și voi rezuma restul.

Louise Lateau⁴⁰ s-a născut în 1850, într-o familie de țărani foarte săraci din satul Bois d'Haine, din Hainaut, în Belgia. Cei care au cunoscut-o o descriu ca pe o fetiță cuminte, extrem de muncitoare și foarte evlavioasă.

La vârsta de treisprezece ani, este luată în copite și rănită de o vacă. La șaptesprezece ani, e atinsă la gât de o maladie care nu a putut fi determinată: se crede că e pe moarte, dar ea își revine brusc, „în timpul unei slujbe de nouă zile la Notre-Dame-de-la-Salette“. După trei săptămâni, boala revine, fata scuipă sânge; urmează o nouă vindecare „miraculoasă“.

Asemenea episoade se repetă de mai multe ori, iar în 1868, ea începe să aibă extaze, în timpul cărora dialoghează cu vizitatori

nevăzuți. Vineri, 24 aprilie 1868, fata observă că în partea stângă a pieptului îi curge sânge. În vinerea următoare, sângerarea se produce din nou, în același loc, precum și pe partea dorsală a picioarelor. Aduce la cunoștință toate acestea confesorului ei, care-o pune să aștepte și să nu pomenească nimănui nimic.

În vinerea a treia (8 mai 1868), încep să-i sângereze și mâinile. Preotul din Bois d'Haine o sfătuiește să consulte un medic. Din acest moment, în toate zilele de vineri se repetă aceleși fenomene. În fine, la 25 septembrie, începe să-i sângere și fruntea. Este chemat doctorul Lefebvre (profesor de patologie la Facultatea de Medicină din Louvain). Acesta examinează mai întâi stigmatetele, așa cum se prezintă ele când sunt închise, adică de sâmbătă până joi dimineața:

„Pe partea dorsală a fiecărei mâini se găsește o suprafață ovală, măsurând aproximativ doi centimetri și jumătate lungime⁴¹. Având o tentă un pic mai roșiatică decât restul tegumentelor, această suprafață nu este locul nici unui fel de prelingeri. Este ceva mai netedă decât pielea din jurul ei. Pe fața palmară a fiecărei mâini, se vede de asemenea o suprafață de formă ovală, ușor roșiatică, corespunzând, centru cu centru, punct cu punct, suprafeței stigmatice de pe fața dorsală.

Pe partea anterioară a fiecărui picior, urma are forma unui dreptunghi cu colțurile rotunjite; acest dreptunghi are aproximativ trei centimetri lungime. În fine, se observă pe tălpile picioarelor, ca și pe palme, mici suprafețe de culoare alb-roz.“

Urmează măsurătorile tuturor acestor semne, după care autorul descrie ceea ce se vede pe piele atunci când ea este mărită de douăzeci de ori:

„Epiderma este întreagă, subțire, fără nici o zgârietură; prin ea se poate vedea derma, cu caracteristicile ei obișnuite: astfel, pe talpa picioarelor se văd papilele, dispuse în serii lineare și paralele, separate prin șanțulețe. Examineate sub lupă, aceste

papile par a fi ușor atrofiate, aplatizate, ceea ce dă pielii aspectul neted pe care-l semnalăm mai sus (...). Fruntea nu păstrează urme permanente; în afara zilei de vineri, nu se pot recunoaște punctele prin care a ieșit sângele.“

Lefebvre descrie, apoi, primele simptome care anunță erupția următoare.

„(Ele) apar în cursul zilei de joi, de obicei spre prânz (...); pe fiecare din suprafețele înroșite de la mâini și de la picioare, a căror descriere am făcut-o mai sus, se vede formându-se o bășică, care crește treptat; când a ajuns să se dezvolte complet, ea formează pe suprafața pielii un relief rotunjit, emisferic; baza ei are aceleași dimensiuni ca și suprafața înroșită pe care stă (...); această bășică este formată din epiderma desprinsă de dermă și ridicată în emisferă de către serozitatea acumulată. Această serozitate este limpede, transparentă. Totuși, se întâmplă des să capete nuanța unui roșu mai mult sau mai puțin închis, în palme, ca și pe tălpile picioarelor. Aceasta se datorează faptului că, în aceste regiuni, epiderma, groasă și rezistentă, nu cedează ușor; sângele care iese înainte de ruperea ei se amestecă, așadar, cu serozitatea. Zona de piele care înconjoară bășica nu prezintă nici o turgescență și nici o roșeață.

De obicei, sângele începe să curgă în noaptea de joi spre vineri, aproape întotdeauna între orele douăsprezece și unu. Stigmatele nu se produc toate în același timp; sângerarea se produce, în locurile amintite, succesiv, și fără o ordine anume. Cel mai adesea, sângerarea începe în zona costală⁴²; unele după altele, și la ore diferite, încep să sângereze, la rândul lor, și stigmatele de la mâini, de la picioare și de pe frunte.

În rest, iată cum se produce fenomenul: bășica se sparge, iar serozitatea care o umplea se împrășteie. Bășica se rupe în diferite feluri: uneori e vorba de o fantă longitudinală, alteori de o divizare în cruce, alteori de o ruptură triunghiulară. În cazul acesteia, ruptura bășicii seamănă cu pișcătura de lipitoare. Dar nu

este decât o simplă aparență: pentru a o dovedi, e de ajuns să constatăm că niciodată nu se găsesc pe suprafața pielii mâinilor și picioarelor acele cicatrice triunghiulare, alburii și indelebile care se formează întotdeauna după mușcătura lipitorilor; o observație și mai importantă este aceea că această ruptură triunghiulară nu există decât în epidermă; dacă se înlătură epiderma secționată, frecând locul cu o bucată de pânză, mica plagă triunghiulară dispare și se observă derma perfect intactă.

Imediat ce bășica s-a spart, împrăștiind în afară serozitatea, sângele începe să curgă de la suprafața dermei, rămasă descoperită. Aproape întotdeauna, fluxul sângelui detașează și antrenează fâșii din epiderma care forma bășica, în așa fel încât se poate vedea direct suprafața sângerândă a dermei. Câteodată, totuși, în special pe palmele mâinilor și pe tălpile picioarelor, unde epiderma este foarte rezistentă, sângele se strânge în bășica nespărta complet și formează un cheag.“

Urmează descrierea rănii aflate în regiunea costală:

„Sângerarea se produce la nivelul spațiului dintre a cincea și a șasea coastă, în afara și un pic deasupra sânelui stâng; la prima examinare, pe care-am făcut-o la 30 august 1868, suprafața ce sângera nu avea nici o urmă de bășică, epiderma nu era detașată de dermă; culoarea pielii era cea naturală. Se vedea sângele țâșnind din trei puncte minuscule, abia perceptibile cu ochiul liber; aceste puncte erau dispuse în triunghi, la un centimetru unul de altul. La celelalte trei consultații pe care le-am făcut, am observat că se formase o bășică, la fel ca la mâini și la picioare...”

Iată acum sîngerarea de la cap:

„Pe sub firele de păr, impregnate de sânge și lipite între ele, este greu de analizat starea pielii; dar este, firește, foarte ușor să o examinezi pe frunte. Nu se observă nici o dezvelire a dermei, nici o schimbare de culoare a pielii. Se vede sângele țâșnind

din douăsprezece-cincisprezece puncte, dispuse circular pe frunte. O fâșie de două degete înconjurând capul prin mijlocul frunții, la egală distanță de sprâncene și rădăcina părului, ar acoperi toată suprafața care sângerează. Această zonă este ușor turgescentă, prezentând o senzație dureroasă pe care apăsarea o întetește. Când examinăm cu o lupă punctele prin care iese sângele, ne dăm seama că acesta trece prin niște mici zgârieturi ale epidermei. Cea mai mare parte a acestor zgârieturi au o formă triunghiulară: am spune că sunt mușcăături de lipitoare, dar ale unei lipitori aproape microscopice, deoarece zgârieturile sunt aproape invizibile cu ochiul liber. Alte zgârieturi au formă de semilună, altele sunt însă complet neregulate.“

Lefebvre încearcă să măsoare cantitatea de sânge scurs în timpul unei crize, colectându-l pe bucăți de pânză absorbantă. El notează mai întâi că această cantitate are tendința de a scădea de la o vinere la alta. Dar, pe 30 august 1868, de exemplu, „mă situez, cu siguranță, sub valoarea reală, evaluând cantitatea totală de sânge pierdut la 250 de grame“.

Primii martori o apreciază ca fiind de aproximativ un litru.

„Am examinat caracterul sângelui. În ceea ce privește culoarea, nu este nici nuanța de roșu strălucitor a sângelui arterial, nici aceea întunecată a sângelui venos; este un roșu ușor violaceu, precum cel al sângelui din capilare. Consistența lui este normală; se încheagă pe pânză și pe marginile plăgii din care curge; câteodată, chiar se coagulează pe măsură ce iese din capilare și formează pe locul rănii mici stalagmite care ar putea fi ușor confundate cu niște bube în carne. I-am văzut pe unii medici comițând această eroare. Pentru edificare, era de ajuns să se examineze cu lupa aceste mici formațiuni și să se spele rana: ele dispăreau și, astfel, putea fi observată suprafața sângerândă a dermei.

Împreună cu colegii mei de la Facultatea de Medicină, obișnuiți cu cercetările micrografice, profesorul Hairion, care ține la Universitate cursul de igienă, de tratament al dermatozelor, de

oftalmologie etc., și domnul Van Kempen, profesor de anatomie generală și specială, am examinat sângele în momentul în care acesta ieșea din stigmat.

Am constatat următoarele fenomene: plasma este incoloră și perfect transparentă; nu conține, deci, dizolvată, nici o urmă de hematină. Globulele roșii au forma lor știută, discoidă, perfect regulată; marginile lor sunt netede, uniforme, nefiind deloc dantelate sau având forma de conglomerate. Globulele albe ni s-au părut în proporție normală, una la 300 sau 400 de globule roșii.

Pentru a încheia această expunere, mai trebuie să spunem că aceste stigmat sunt dureroase. Discreția extremă a Louisei nu mi-a permis să constat în mod precis intensitatea și caracteristicile acestei dureri, dar studiind, atunci când ea nu se afla în extaz, jocul fizionomiei sale, atitudinea și mișcările ei, m-am convins că trebuia să sufere foarte tare.

Scurgerea sângelui se oprește, cum am arătat, la ore destul de variabile. A doua zi, sâmbătă, stigmatul este uscat, puțin strălucitor; aici-colo, se văd picături de sânge închegat, care se desprind repede. Este inutil să mai adăugăm că nu există nici o urmă de supurație.“

Dincolo de simpla observare

Observațiile lui Lefebvre atrag atenția unor numeroși medici belgieni și străini, care se înghesuie în fiecare vineri în micul bordei din Bois d'Haine. Datorită inconștienței extatice în care se găsește Louise, fac aproape ce vor.

Doctorul Verriest, din Leipzig, îi ia sânge și îl examinează la spectroscop, găsimu-i compoziția fizică normală. Warlomont aduce aparate optice și examinează interiorul stigmatelor în timpul sângerării. El observă, pe dermă, mici excrescențe care mai persistă și după închiderea rănilor. Comunicarea sa, ținută la

Academia de medicină din Belgia, ne arată până unde mergea libertatea cercetătorilor, în cazul lui Louise Lateau⁴³.

„Aceste excrescențe – spune el – sunt papile hipertrofiate ale dermei, așa cum am demonstrat la examentul microscopic pe care l-am făcut la 31 ianuarie, împreună cu domnul Crocq⁴⁴, pe o porțiune excizată din profunzimea stigmatului dorsal de pe una din mâinile lui Louise, în ziua de vineri, 29, în timp ce bolnava se afla sub anestezie extatică. Această mică porțiune prezenta vase încrucișate de țesut conectiv, vase dilatate, dintre care cele mai mici măsurau 5 *sutimi de milimetru*⁴⁵, și o papilă cu o ansă vasculară de 28 de miimi de milimetru. Or, după Höllikers, capilarele papilelor au maximum 8 miimi de milimetru, iar cele din stratul superficial între 10 și 12 miimi. La Louise Lateau, aceste vase (și mai ales primele) au avut de suferit o amplificare considerabilă.“

Să notăm această „amplificare“, observată atunci când vasele nu mai sunt supuse nici unei presiuni sangvine – și pe bună dreptate, căci examenul se face pe o porțiune excizată: este vorba pur și simplu despre un fenomen organic, anatomic. Între aceste vase, mai groase decât ar fi normal, și „cuiele“ lui Francisc din Assisi sau ale altor stigmatizați, nu există decât o diferență de scară. Fenomenul este același.

Warlomont, deci, excizează. Alți trei medici vor să știe dacă stigmatele nu sunt cumva provocate în mod artificial de vreo substanță caustică. Sunt doctorii Lécrinier, Séverin și Lefebvre (deja citat). Și procedează fără milă.

Alături de stigmatul care sângerează, ei aplică amoniac lichid, „având grijă de a lăsa o porțiune din piele teafără, astfel încât cele două plăgi să nu se atingă, iar cele două fenomene care se manifestă pe locul acestora să rămână clar delimitate unul de celălalt“.

După douăsprezece minute de aplicare a amoniacului, „se formase o frumoasă (*sic*) bășică circulară“, umplută cu o serozitate transparentă. Bășica nu se sparse singură. Atunci, „am tăiat epiderma și am îndepărtat-o, ca să rămână dezgolită derma, pe o întindere circulară de mai mult de doi centimetri în diametru.

Astfel, se găseau una lângă alta două plăgi, situate în același țesut, străbătute de aceleași vase de sânge și având aceeași suprafață și aceeași constituție anatomică.

Le-am observat cu grijă: suprafața stigmatică a continuat să elimine sânge, iar când am plecat, la orele două ale după-amiezii, sângele curgea în continuare și nu era nici un semn că se va opri în curând; în ceea ce privește stigmatul artificial, acesta n-a dat nici o picătură de sânge; l-am ținut sub observație două ore și jumătate; a ieșit doar o serozitate incoloră, timp de aproximativ o jumătate de oră; apoi, suprafața s-a uscat; am fricționat-o cu o cârpă aspră: serozitatea care intra în cârpă în timpul fricționării era ușor roșiatică, dar când am încetat fricționarea, n-a mai curs nici măcar un atom de sânge. Trebuie remarcat că bășica artificială era înconjurată de o areolă inflamatorie. Când am văzut persoana, în vinerea următoare, unica plagă produsă de amoniac era încă acoperită de cruste⁴⁶.

Și totuși, Warlomont mai are o îndoială. Stigmatetele nu sunt provocate de o substanță vezicantă, este de acord cu acest lucru. Dar oare, nu există alt truc, vreo „scamatorie“ la care un medic cinstit nu s-ar putea gândi? Să-l ascultăm:

„Problema care trebuia rezolvată era aceasta: să plasăm una din mâinile stigmatizate, înainte ca ea să sângereze, într-un aparat care, fără să schimbe cu nimic condițiile fiziologice ale părții de corp implicate, să facă imposibil contactul cu orice aparat sau instrument care ar putea cauza rana, și imposibilă intervenția oricărei manevre susceptibile de a face să sângereze rana și să menținem mâna în aparat, de joi, când încă nu este vorba de hemoragie, și până a doua zi. Aparatul care s-a construit după concepția noastră pentru a răspunde acestor indicații se compune dintr-un glob de cristal de 14 cm diametru, prevăzut, la unul din poli, cu un gât asemănător sticlelor obișnuite; la celălalt pol are o deschizătură cu un diametru de 9 cm. Primul este închis cu ajutorul unui dop de plută, traversat de un tub de cristal cotit, care nu depășește, în interior, nivelul dopului.

Extremitatea internă a acestuia, ca și cea a tubului, este acoperită cu o pânză metalică; aceasta nu interzice accesul aerului, dar împiedică accesul oricărui agent care ar putea produce vătămarea; precauția este superfluă, având în vedere forma curbată, sub un unghi ascuțit, a tubului, care face aproape imposibilă introducerea vreunei tije oarecare în interiorul recipientului.

Dopul și tubul sunt fixate cu mai multe sigilii de ceară. A doua deschidere a globului, cea largă, este învelită într-un manșon de pânză cauciucată, fixată la marginea lui exterioară printr-o substanță adezivă formată din cauciuc dizolvat în petrol; astfel lipit, manșonul nu mai poate fi desfăcut, decât dacă este rupt în mai multe locuri. Totuși, pentru și mai multă siguranță, această parte a manșonului este legată cu un cordon de cauciuc bine strâns și fixat pe de o parte de glob, iar pe de alta de marginea manșonului, prin cinci sigilii de ceară. Cu acest aparat, dl Duwez și cu mine am mers la Louise Lateu, în data de 21 ianuarie, la orele două după-amiază.

După ce am constatat, cu cea mai mare atenție, că din stigmat nu curgea încă sânge, am ales pentru experiența proiectată de noi mâna dreaptă. Știam bine că, de obicei, această mână sângerează mai puțin decât stânga, însă având în vedere faptul că urma s-o supunem în întregime, pentru mai mult de 20 de ore, unei complete imobilizări, ni s-a părut mai potrivit să alegem mâna dreaptă, care avea să devină în curând neputincioasă din cauza durerilor umărului drept, dureri care însoțeau sângerarea stigmatului scapular, despre care s-a vorbit mai sus⁴⁷, și să lăsăm subiectului posibilitatea folosirii brațului stâng.

În momentul începerii operațiunii, ne mai asigurăm încă o dată de starea porțiunilor cercetate. Sunt așa cum le-am descris de mai multe ori. Mâna dreaptă a pacientei este, așadar, introdusă în vas prin tubul cel larg; aici este liberă, în aerul care se înprospătează fără dificultate prin tubul deschizăturii opuse. După aceea, manșonul din pânză cauciucată (*mackintosh*) este petrecut peste braț până la locul în care vine mâneca de la cămașă; el este lipit de braț prin aceeași substanță adezivă, apoi

este fixat definitiv printr-o fașă lată de doi centimetri și jumătate, care înfășoară brațul de două ori, destul de strâns pentru a nu permite trecerea nici unui instrument, dar nu atât de strâns încât să exercite vreo cât de mică presiune și constricție; în fine, marginea superioară a manșonului, depășind cu aproximativ doi centimetri marginea feșei, este cusută de mâneca de la cămașă, iar toate firele cusăturii sunt cu scrupulozitate acoperite cu ceară.

Interiorul globului de sticlă părea, din acest moment, la adăpost de orice atingere; mai rămânea extremitatea externă a tubului, prin care, sugând, s-ar fi putut crea vid în bocal și s-ar fi putut aduce cantități sporite de sânge spre regiunile stigmatice. Pentru a înlătura această posibilitate și pentru a spori, dacă mai era cazul, precauțiile care să ducă la o securitate absolută, am acoperit în întregime brațul și aparatul cu o folie de gutapercă, asemănătoare cu o tafta elastică, aranjată în formă de săculeț de tutun, fixând deschizătura la nivelul mânecii cămășii cu ajutorul unei feșe învârtite de două ori în jurul brațului, care din nou a fost pecetluită cu ceară în două locuri. Să remarcăm că prima învelitoare, ca și cea de-a doua, era dintr-un material impermeabil pe care nici măcar un ac nu-l putea străpunge fără să lase urma trecerii lui. Totul a fost susținut, apoi, cu o eșarfă, după care am lăsat bolnava singură, urmând să revenim a doua zi, vineri, la ora zece și jumătate dimineața, ca să procedăm la scoaterea aparatului.

La ora stabilită, ne găseam, împreună cu doctorul Crocq, căruia îi cerusem concursul, în cămăruța lui Louise⁴⁸.

Doctorul Crocq este acel profesor de la Facultatea de Medicină din Bruxelles care, după cum știm, îl ajutase pe Warlomont la practicarea exciziei în profunzimea unui stigmat, pe el îl voi cita în continuare:

„La sosirea noastră, Louise era așezată într-un colț al camerei, pe un scaun de lemn. Fața îi era palidă, în afară de obraji, care aveau culoare, fiind și un pic umflați, iar pielea avea o

ușoară nuanță de galben. Părea slăbită și suferindă, și se plângea de dureri de cap, precum și de dureri la mâini și la umărul drept; răspundea cu mare greutate, din cauza suferinței, la întrebările pe care i le puneam.

Pe frunte i se vedeau câteva urme de sânge uscat, spre rădăcina părului și spre tâmple. Nu se observa nici o rană, dar acolo părea a fi sediul unor dureri spontane, profunde și din ce în ce mai intense. Mâna dreaptă era prinsă în aparatul pe care domnul Warlomont îl instalase cu o zi înainte. Aparatul era cu desăvârșire intact, după cum ne-am putut asigura, examinând cu mare atenție sigiliile: nici unul dintre acestea nu prezenta nici cea mai mică urmă de atingere.

Învelișurile de cauciuc și de gutapercă nu aveau nici o urmă de înțepătură sau de destrămare. Fundul recipientului era acoperit de o mică baltă de sânge lichid, de aspect diferit, a cărui cantitate nu depășea cinci grame. Dosul palmei, care se oferea privirii noastre cel dintâi, palma fiind întoarsă către piept, prezenta, începând din mijloc și până la marginea externă, în momentul respectiv fiind și partea cea mai înclinată, sânge coagulat în cheaguri negre, întărite, foarte aderente, care acopereau în acel moment suprafața răni stigmatice dorsale și împiedicau scurgerea sângelui, fapt care explica acea cantitate relativ mică de sânge lichid ce se găsea în aparat.

După ce am scos aparatul, am îndepărtat cheagurile, în majoritatea lor lipite în întregime de rană, ceea ce a făcut să reapară o hemoragie continuă, dar puțin abundentă. Rana sângerândă avea aproximativ un centimetru și jumătate lungime și cinci milimetri lățime; în acest loc epiderma dispăruse și se vedea derma de culoare roșie și cu un aspect spongios; se vedeau mici cheaguri negre și aici. Totul era așezat pe o indurație a dermei, perfect mobilă.

În punctul corespondent de pe palma mâinii se găsește o rană un pic mai mare și mai rotunjită. Pe partea externă a acestei răni, derma este dezgolită, spongioasă, având un aspect granulat; pe partea internă, derma este încă acoperită de epidermă, dar această epidermă este desprinsă, albicioasă și în

parte ridicată de un cheag negru de sânge. E ca și cum sângele, apărând sub epidermă, ar fi desprins-o în formă de flictenă⁴⁹, apoi ar fi rupt-o. Ca și rana dorsală, rana palmară stă pe o ușoară indurație a dermei⁵⁰.

Să ne oprim aici cu aceste fastidioase citate. S-ar putea crede că, după toate acestea, problema a fost rezolvată. Dar n-a fost deloc așa. Observațiile făcute pe Louise Lateau nu au convins (excepție făcând observatorii) decât pe aceia care, crezând în miracol, erau deja convinși. Ceilalți au rămas la contestarea teoretică.

Celebrul Virchow, creatorul patologiei celulare, dădu tonul, declarând⁵¹ că toată istoria era „fie un miracol, fie o impostură: or, miracolul nu există, deci este o impostură (*Betrug*)“. Boens denunță „comedia jucată în fiecare vineri la Bois d'Haine“ de către „această sărmană idioată, această nefericită maniacă, obsedată de Hristos“. Specialistul în științe naturale Schwann, profesor la Louvain ca și Lefebvre, se exprimă într-o manieră aproape identică.

Totuși, nici unul dintre acești domni care refutau posibilitatea miracolului nu crezu de cuviință să se ducă la fața locului pentru a demasca impostura: la ce bun, de vreme ce „miracolul nu există“!

Iar când Louise, obosită peste măsură de atâtea excizii, cataplasmе cu amoniac și aparate destinate să-i imobilizeze membrele, a refuzat să fie dusă într-un spital pentru ca totul să fie reluat acolo de la zero, afacerea a fost clasată: ea se sustrăgea unui nou control; așadar, prin acest refuz, mărturisea înșelătoria.

Trebuie oare să regretăm că a refuzat? Exemplul lui Katherine Emmerich e suficient pentru a demonstra că, în fond, nu era nimic de așteptat de pe urma unui control suplimentar. Toată această dispută în privința stigmatelor (și, în general, în privința miracolelor) confirmă faptul că nici cea mai minuțioasă observare a fenomenului nu folosește la nimic: nu faptele sunt cele care deterină verdictul, ci metafizica.

Până și onestul Pierre Janet, care a avut la Salpêtrière posibilitatea de a examina în voie stigmatele faimoasei sale bolnave Madeleine, n-a simțit nici un moment nevoia să controleze spusele acesteia. S-a limitat doar să imagineze – fără a verifica dacă ele se produceau realmente – niște circumstanțe care *ar fi putut* explica apariția naturală a rănilor:

„Dacă – spune el – în timpul îndelungatei perioade de imobilizare (*datorate extazului*), o parte dură a corpului apasă pe o alta fragilă, va rezulta o echimoză. Or, în extazele ei, mâinile-i sunt adesea crispate, pumnul strâns, unghia degetului mijlociu apăsând exact în punctul unde apare stigmatul de la mâini”⁵².

El este dinainte într-atât de sigur de valabilitatea unei asemenea explicații, încât nu remarcă nici măcar faptul că explicația lui îi contrazice propria descriere a stigmatelor lui Madeleine, care comportau și o rană pe partea dorsală a mâinii. Putem spune că a ratat rarisima șansă de a analiza în laborator stigmatizarea, căci Madeleine, oricât de nevrozată ar fi fost, a dat totuși în privința unora dintre experiențele ei interioare o descriere prea asemănătoare cu aceea a misticilor, pentru ca să o putem pune pe seama hazardului⁵³.

De la Louise Lateau și până astăzi, discuția asupra stigmatelor nu prea a mai înregistrat progrese. Faptele sunt în continuare respinse sau acceptate, după cum se crede sau nu în miracol.

„În toate cazurile când cercetarea a putut fi întreprinsă în mod serios – scria încă din 1933⁵⁴ profesorul Darier –, când a fost instituită o strictă supraveghere, când pe regiunea privilegiată a fost pus un pansament ocluziv pecetluit, s-a văzut întotdeauna că era vorba de o simulare. Leziunile sunt niște arsuri sau cauterizări pe bază de agenți chimici sau medicamentoși și sunt produse de către subiectul însuși sub influența unei stări mentale speciale, care a fost denumită mitomanie sau patomimie: ele sunt niște dermite provocate. N-am putea contesta formula lui

Babinski, după care isteria e incapabilă să dea naștere unor tulburări trofice ale pielii⁵⁵.

E de la sine înțeles că prin „cercetare întreprinsă în mod serios“ trebuie să înțelegem orice cercetare care ajunge la niște concluzii conforme opiniilor profesorului Darier. Oricare altă cercetare n-ar putea fi decât una lipsită de cea mai elementară seriozitate, chiar și dacă e făcută de colegii de la Academia belgiană de medicină.

Sugestie mentală

Dacă discuția nu a progresat, aceasta nu s-a datorat lipsei de interes, de imaginație sau de fapte noi. În 1933, apărea la Elberfeld, în Germania, o cărticică unde era relatată experiența care lui Janet nu-i trecuse prin minte să o facă⁵⁶.

Este istoria unei tinere țărănci austriece pe care autorul, doctorul Alfred Lechler, o numește Elisabeth.

Această tânără, foarte evlavioasă și, detaliu interesant, lutherană (ca și doctorul Lechler), suferea de o „nevroză profundă“. Din spital în spital, ea era periodic vindecată prin sugestie hipnotică și își putea relua lucrul, însă boala nu întârzia să-i reapară. Intrigat de bizareria cazului ei, doctorul Lechler o angajă ca servitoare pentru a-i putea urmări boala și a o îngriji.

În Vinerea Mare din 1932, ea merge la cinema să vadă un film cu Patimile lui Hristos. Când se întoarce acasă, doctorul Lechler remarcă faptul că e tulburată și că se plânge de dureri la mâini și la picioare.

În vremea aceea, se vorbea foarte mult în Germania despre Theresa Neumann, vizionara din Konnersreuth, născută în 1898 și stigmatizată din 1926⁵⁷. Spusele lui Elisabeth îl frapază pe Lechler și-i dau o idee. El o hipnotizează îndată după aceea, așa cum făcea adesea pentru a o îngriji, însă, de astă dată, o face pentru a-i sugera că mâinile și picioarele ei sunt străpunse de cuie, la fel ca acelea ale lui Hristos.

A doua zi, durerile pacientei s-au înrăutățit. Lechler reia experimentul de mai multe ori. Durerile nu încetează să se agraveze. În sfârșit, apar pete roșii, apoi bășici, apoi sângele și rănilor! Cele dintâi stigmate experimentale se află acolo, foarte vizibile, pe palmă și dosul mâinilor, pe talpa și fața picioarelor⁵⁸.

Dar să fie oare sugestia cauza apariției acestor stigmate? Nu e oare Elisabeth o stigmatizată la fel ca toate celelalte, iar apariția rănilor după sugestionare nu e cumva doar o pură coincidență?

Pentru a afla aceasta, Lechler variază sugestiile. Și, pe măsură ce acestea se schimbă, apar rănilor căroră el le ordonă să apară: aceea a coroanei de spini, apoi inflamarea scapulară datorată purtării crucii, și chiar și lacrimile de sânge, ca la Therese Neumann⁵⁹.

Reacțiile suscitade de această memorabilă experiență nu sunt lipsite de picanterie. Singurii care-și păstrează sângele rece și care sunt chiar pe deplin satisfăcuți sunt teologii: căci ei știu, de la Benedict al XIV-lea încoace, că aproape nici un miracol nu ar putea fi, în sine, atribuit obligatoriu unor cauze supranaturale, că, în cea mai mare parte chiar, ele pot probabil să se producă sub efectul unor cauze naturale necunoscute⁶⁰.

Un iezuit, părintele Paul Siwek, a scris o carte ca să arate că experiența lui Lechler permitea atribuirea prodigiilor observate la persoana lui Therese Neumann, faimoasa stigmatizată din Konnersreuth⁶¹, unor cauze naturale. Thurston, și el iezuit, mergea încă și mai departe. Într-o serie de articole adunate în volum după moartea sa, el arată că majoritatea miracolelor mistice erau în mod convingător date ca exemplu și în cazul unor circumstanțe profane⁶². Aceste idei nu treziră nici un ecou în rândul savanților. Într-adevăr, cu toții erau de acord în a susține că miracolele „sunt contrare legilor naturii”, singura divergență dintre medici privind existența sau inexistența cauzelor supranaturale, Dumnezeu și Diavolul.

Doctorul Giscard, catolic, se baricadează îndărătul spuselor lui Babinski și Darier: stigmatele prin sugestie sunt imposibile.

Profesorul Lhermitte, și el catolic și autor de studii asupra fiziologiei și psihiatriei misticilor „adevărați” și „falși”⁶³, se dedă unei foarte frumoase demonstrații de dialectică. Citindu-l cu atenție pe Lechler, el nu a putut găsi nici o frază în care să se afirme în mod expres că acesta ar fi asistat la apariția stigmatelor. Așadar, s-ar fi putut foarte bine ca el să nu fi asistat de fapt, iar cazul său nu dovedește nimic, deoarece ipoteza unei înșelătorii nu e eliminată⁶⁴. Are prea puțină importanță dacă Lechler, redactându-și opusculul în maniera tipică a observațiilor științifice, n-a crezut de cuviință să-l înzestreze și cu un fel de atestări pe care știința nu le cere, în scopul de a le recuza, decât de la acele fapte care au faima de a fi miraculoase. Lhermitte cere cu fermitate din partea acestei dări de seamă, care nu-i este pe plac, același tip de dovezi pe care le reproșează adversarilor săi ca folosindu-le pentru a-i respinge pe misticii lui, „cei adevărați”.

Însă savanții „materialiști” sunt puși într-o situație și mai delicată decât el. Pe de o parte, ei ar vrea să-l poată invoca pe Lechler pentru a include stigmatizarea într-un nou capitol al patologiei și a dovedi astfel, o dată pentru totdeauna, că misticii suferă de fapt de o boală. Se știe că aceasta e teza pe care acești oameni de știință au susținut-o dintotdeauna – și pe care o susțin încă și astăzi, după cum putem constata răsfoind *Dicționarul raționalist*, publicat la Paris în 1964: „Criza mistică – scrie în această lucrare⁶⁵ dl Guy Dufau – e întotdeauna însoțită de tulburări organice și psihice destul de apropiate de acelea ale isteriei.”

Dar, deși afirmă că „medicina a studiat caracterul nevropatic al extazului”, dl Dufau se ferește să facă vreo referire la Lechler. Pentru dl Dufau și pentru prietenii săi, Lechler nu trebuie folosit decât cu o maximă prudență. Pentru că – vai! – dacă se invocă experiența lui, atunci trebuie ca ea să fie acceptată așa cum o prezintă el. Iar lucrul acesta nu poate fi făcut fără a conduce la o sumă întreagă de sfâșietoare revizui, după cum vom vedea.

Pentru că Lechler n-a observat la bolnava sa numai stigmat. El mai descrie și un alt fenomen care, acesta, depășește în mod clar cu mult limitele patologiei, fie ea și cea mai puțin strictă.

CAPITOLUL VI

Trupul ca origine a sufletului

Să revenim, aşadar, la Lechler.

Bolnava lui are stigmatе întreţinute şi modelate prin hipnoză. Însă apar şi alte tulburări. Mai exact, ea nu mai poate să înghită nimic.

„În cursul bolii ei – relatează medicul –, a trebuit să o alimentez pe cale artificială vreme de şase săptămâni în şir, deoarece ea refuza orice fel de mâncare, şi am fost surprins să constat că, în tot acest timp, nu a pierdut din greutate, ci, dimpotrivă, s-a îngrăşat cu o jumătate de livră. Dacă se are în vedere cantitatea foarte limitată de hrană care putea fi administrată pe această cale, în mod sigur chiar şi un subiect mai viguros ar fi slăbit. Când am întrebat-o mai târziu, sub hipnoză, care fusese cauza acestui rezultat neaşteptat, ea mi-a spus că, în vremea aceea, era terorizată de ideea morţii. Cum îi era frică să nu moară dacă ar fi pierdut prea mult din greutate, îşi repeta zi şi noapte: «Nu trebuie să slăbesc»“.

Se va remarca faptul că, pentru Elisabeth, „cauza“ fenomenului este de natură magică, la fel ca în cazul aceluşi copil care, întrebat fiind de Piaget pentru ce cuiul se scufundă în apă, i-a răspuns: „Ca să se odihnească“. Şi, cu toate acestea (dacă e să-l credem pe Lechler), ea obţine rezultatul dorit! Dar să continuăm.

„În scopul de a vedea dacă, în cazul lui Elisabeth, metabolismul se afla sub dependența directă a impresiilor ei mentale, am sugestionat-o când a ieșit din transa hipnotică: săptămâna viitoare, ea trebuia să se îngrășe cu șapte livre. Această sugestie i-a fost repetată de mai multe ori pe zi. La sfârșitul săptămânii, am înregistrat într-adevăr o creștere a greutateii ei cu șapte livre, deși cantitatea de hrană nu fusese mărită, iar Elisabeth, atât timp cât a durat experiența, a continuat să muncească din greu zi de zi.

Pe de altă parte, de trei ori la rând am eșuat într-o altă încercare de sugestionare: în ciuda unei diminuări a cantității de hrană pe o durată de mai multe zile în șir, ea nu trebuia să piardă din greutate. Slăbirea a avut totuși loc în mod normal, în ciuda sugestionării“¹.

Acest eșec este, poate, la fel de interesant ca reușitele precedente. Într-adevăr, el vine să ofere un răspuns presupunerilor lui Lhermitte: dacă Elisabeth s-ar fi hrănit pe ascuns ca să-l înșele pe Lechler, nu se prea vede cum de sugestionarea ar fi putut eșua. De altminteri, Lechler a controlat de la început până la sfârșit cantitatea de hrană ingerată. Și nu poate explica de unde provenea masa corespunzătoare surplusului de greutate. Tot ceea ce știe e faptul că sugestionarea producea sau anunța apariția acestui surplus.

Ne aflăm aici în fața unei minuni și mai uimitoare decât stigmatizarea. Pentru a „explica“ stigmatizarea, ajunge să împingi destul de departe limitele psihosomaticii. Ceea ce nu e incomod de făcut: nu se știe unde se află aceste limite². Dar, între a împinge, chiar și foarte departe, limitele psihosomaticii și a admite apariția *ex nihilo* a unei mase de materie, este o distanță imensă.

Tânăra Elisabeth văzându-și luni de zile de treburile ei fără a fi hrănită decât cu sonda, iată un lucru uimitor. Dar, în plus, și îngrășându-se, iată ceva care, negreșit, contrazice tot ceea ce știm. Și care este o sfidare la adresa fizicii. Dacă trebuie să renunțăm

la principiul că nimic nu se pierde și nimic nu se câștigă, ce mai rămâne atunci?

Este adevărat că principiul lui Lavoisier adaugă: „Totul se transformă“. La prima vedere, putem, așadar, presupune că un metabolism de tip special îi permite lui Elisabeth să transforme ceva în propria carne.

Dar ce-ar putea el transforma? N-ar putea fi decât aerul pe care ea îl respiră. A transforma oxigenul și azotul în carbon, în hidrogen, fosfor și calciu, este posibil, desigur. Dar, din câte știm noi, numai la temperaturi de mai multe milioane de grade, în inima stelelor!³

Iată ce ar trebui luat în considerație în cazul în care admitem experiența lui Lechler. Și iată de ce această experiență îi incomodează atât de mult pe savanții „raționaliști“, fie ei credincioși sau materialști.

Într-adevăr, ea i-ar obliga pe cei dintâi să fie la fel de modești ca și papa Benedict al XIV-lea și să admită că, atunci când vreo enigmă îi deconcertează, aceasta nu înseamnă în mod automat că doar Dumnezeu sau Diavolul se află la originea ei. Cât despre raționaliștii necredincioși, ei ar trebui să renunțe la ideea că orice știință posibilă ia sfârșit odată cu sfârșitul studiilor lor.

Lechter nu și-a pus astfel de întrebări. El doar prezintă ceea ce a observat, recunoaște că nu înțelege în ce mod se petrec aceste lucruri uimitoare și avansează ideea că, poate, atunci când sunt observate altundeva, ele ar putea avea aceleași cauze. În opusculul său, scris în 1933, el amintește că Therese Neumann nu mai mănâncă nimic de pe data de 30 septembrie 1927 și, cu toate acestea, se simte foarte bine.

„Faptul, după părerea mea de netăgăduit, că, din 1927⁴, Therese n-a mai ingerat nici un fel de hrană, nici măcar o gură de apă, iar aceasta fără a-și pierde din greutate și fără a da vreun semn că s-ar simți slăbită, va fi privit de către sceptici ca un fenomen senzațional – scrie el. Acest fapt poate fi rezultatul unei cauze mentale? Dacă stigmatul lui Therese pot fi explicate prin

autosugestie, concluzia se impune de la sine: abținerea ei în ceea ce privește hrana are o origine analoagă.“

Numai că, dacă se acceptă un fenomen atât de fantastic precum postul total, nu mai există nici o rațiune de a trece vreunul din celelalte miracole în rândul basmelor.

Fie-mi permis să-l las aici, în fața acestei probleme, pe cititor, liber să aleagă singur soluția ei. El deține toate datele problemei. Pe de o parte, există observațiile lui Lefebvre, Crocq, Warlomont, Verriest și ale altora asupra lui Louise Lateau. Ținând cont de amănuntele acestor experiențe, de felul în care au fost ele conduse, de faptul că au fost făcute în perioade diferite de către persoane diferite, dar la fel de competente, am dori să putem admite explicația propusă de Lechler în privința stigmatelor.

Însă, pe de altă parte, dacă reținem ca valabil ceea ce spune Lechler, intrăm într-un cerc vicios, pentru că postul constituie o sfidare a legilor fundamentale ale fizicii cunoscute.

Dacă se poate, prin sugestie, crea sau face să apară materie, nu prea mai vedem ce-ar însemna cuvintele „posibil“ și „imposibil“.

Există oare vreo rațiune de a pune la îndoială ceea ce spune Lechler? Da, bineînțeles, există una foarte importantă: aceea că nu prea vedem cum o tânără fată aflată sub hipnoză poate face să apară materie din nimic. Cu toate acestea, mărturisesc că, atunci când mă gândesc la tot ceea ce nu știu, această dificultate nu mă impresionează mai mult decât celelalte câteva mii în mijlocul cărora trăim fără să le vedem⁵. Cu atât mai mult cu cât, dacă renunț la Lechler, problema rămâne întreagă, deoarece aceiași savanți pe care i-am citat *à propos* de stigmatul lui Louise Lateau afirmă și ei că nici ea nu se alimenta⁶.

Într-o zi când, la insistențele mamei sale, ale confesorului ei și ale lui Warlomont, ea a reușit cu prețul unor mari eforturi să ingurgiteze un pic de lapte, l-a vomat de îndată, iar medicul a putut să-l analizeze. Nu numai că acest lapte nici măcar nu începuse să se prindă, dar, în plus, el nu conținea nici o urmă de

secreție gastrică. Thurston ne spune că numeroase experiențe de acest gen au fost făcute pe această biată fată, toate având același rezultat. Ea nu putea înghiți decât ostia sfințită a împărtășaniei sale zilnice. Aceasta a durat șapte ani, afirmă martorii (și am văzut care), din 1876 până în 1883, data morții sale.

A trăi fără a mânca

Să examinăm și alte cazuri de post „miraculos“, în același timp imposibil din punct de vedere fizic și atestat de către autoritățile medicale.

Iată cazul unei tinere scoțiene pe nume Janet McLeod, caz notat în *Rapoartele (Transactions)* de la Royal Society, care este Academia engleză de știință⁷.

Această Janet McLeod avusese, de la vârsta de cincisprezece ani, un fel de crize de epilepsie, din ce în ce mai grave. La vârsta de douăzeci și opt de ani, ea a devenit complet invalidă și nu s-a mai putut ridica din pat. În Duminica Rusaliilor din 1769, gura i s-a înțepenit. Tatăl ei s-a deschis-o cu forța, cu ajutorul unui cuțit, ca să-i dea să mănânce un pic de terci și de zer, dar totul a fost repede dat afară. De la acea dată, ea nu a mai îngurgitat nimic. N-a mai avut nici un fel de excreții. Era ținută la pat, cu picioarele îndoite sub ea⁸.

Un alt caz, mai recent, a fost descoperit de Thurston în *Biblioteca britanică*⁹. E vorba de o tânără catolică, din Elveția, pe nume Joséphine Durand: raportul respectiv e întocmit de mai mulți medici elvețieni calviniști. În momentul în care ei o examinează pe tânăra fată, ea nu mai mânca de patru ani. Nici ea nu poate înghiți nimic altceva decât ostia sfințită. Și ea este paralizată la pat. Medicii care o examinează constată că viscerele abdomenului ei par a se fi resorbit sau aplatizat. Pielea de pe abdomen e lipită de coloana vertebrală.

Voi mai cita, din Thurston, cazul Mariei Fürtnert, o țărăncă din Frasdorf, Bavaria Superioară.

„După diverse maladii – scrie el –, tânăra a căpătat în 1835 un dezgust atât de violent față de toate formele de hrană solidă încât, treptat, ea n-a mai înghițit decât mari cantități de apă proaspătă, luate de la un izvor de munte aflat în apropierea cătunului ei natal. Un medic, interesat de acest caz, îl făcu cunoscut unor colegi ai săi mai învățați. Se făcură presiuni asupra părinților pentru a-i convinge să o lase să fie dusă la München. Tânăra fu instalată într-un spital și lăsată în grija a două infirmiere, aflate sub prestație de jurământ, pentru a fi ținută sub observație zi și noapte (...). După un control de douăzeci și două de zile, fu trimisă înapoi la părinți. În timpul șederii sale, ea nu consumase nici un aliment solid și nu băuse decât apă (...). Marie și-a păstrat aversiunea față de hrana solidă până la câteva luni înainte de moarte, adică vreme de patruzeci de ani. Cazul său a fost studiat de doctorul Karl von Schafhăukl, care l-a publicat, descriindu-l în toate detaliile“¹⁰.

Iată acum și cazul lui Apolline Schreier, o elvețiancă a cărei istorie a fost una dintre acelea care l-au convins pe Papa Benedict al XIV-lea că un post natural total era ceva cu puțință.

Ea a fost îndelung examinată de către un doctor din Berna¹¹. Jumătatea inferioară a corpului îi era paralizată. Puțin câte puțin, ea a încetat să mai mănânce. Zvonul s-a răspândit, iar ea a fost trimisă la Berna din ordinul magistraților și ținută sub observație timp de trei săptămâni, într-un spital civil. Nu mânca și nu bea nimic. Trupul nu-i era prea slab, cu excepția abdomenului, „identic cu acela al unui cadavru din care toate viscerele fuseseră scoase“.

Un caz francez nu prea vechi este acela al lui Zélie Bourriou, o țărăncă din Périgord, care a fost ținută sub supraveghere medicală o sută douăzeci și cinci de zile consecutiv, de pe 9 martie până pe 12 iulie 1896, la spitalul din Bourdeilles, în Dordogne. În tot acest răstimp, ea nu a îngurgitat nimic în afară de, uneori, un pic de pesmet muțat în apă, pe care stomacul ei îl dădea imediat afară.

Am putea cita numeroase alte exemple extrase din cele mai bune surse științifice. Cea mai mare parte dintre ele nu prezintă nici un caracter religios. Nu poate deci decât să ne mire puțin atenție pe care le-au acordat-o oamenii de știință, mai ales atunci când se observă că apar anumite trăsături comune, care invită la investigație și reflecție. În toate cazurile (dacă nu mă înșel), este vorba despre femei¹²; întotdeauna se pare că bolnava – dacă e, într-adevăr, vorba de o boală – a trecut mai întâi printr-o foarte grea încercare morală sau a avut vreun motiv de a fi obsedată de un gând dureros. Zélie Bourriou, de pildă, a încetat să mănânce după ce și-a pierdut soțul și cei patru copii. Aproape întotdeauna sau foarte adesea, membrele inferioare sunt paralizate. De asemenea, foarte adesea sau poate întotdeauna, pielea abdomenului se lipește de coloana vertebrală.

Prototipul, s-ar putea spune, al acestor fenomene umane este americana Mollie Fancher, care a trăit fără să mănânce nimic aproape întreaga perioadă a ultimilor treizeci de ani ai secolului al XIX-lea și a fost vizitată și observată de către o mulțime de oameni de știință.

Născută în 1848 și pierzându-și de timpuriu părinții, este crescută de o mătușă care locuiește în Brooklyn. Lovită de tuberculoză, devine invalidă în 1866 și, începând din acel moment, nu se va mai da jos din pat până la moarte, care survine pe la 1900. Puțin câte puțin, membrele inferioare i se răsucesc sub ea și se atrofiază, cu gleznele sucite în sens invers și tălpile întoarse în sus. Un braț îi este paralizat sau, mai curând, înțepenit, ca de lemn, deasupra capului. În plus, își pierde și vederea. În această stare a rămas până la sfârșitul vieții ei, într-o odaie întunecoasă din apartamentul mătușii sale¹³.

Mollie era o fată drăguță, veselă, în ciuda atrocei sale decăderi fizice, și foarte evlavioasă (protestantă). Postul ei aproape total a constituit obiectul unei violente polemici în care s-au înfruntat din nou aceleași atitudini și aceleași argumente ca în cazul stigmatelor lui Louise Lateau: pe de o parte, atestările medicilor care o consultau, pe de alta, sarcasmele celor care denunțau

înșelătorie, dar fără să se deranjeze a merge la fața locului pentru a o demasca.

Să cităm, și din unii, și din alții, câteva exemple.

Doctorul West, care a încercat să o hrănească cu forța: „Apă, sucuri de fructe, alte lichide i-au fost introduse în gură, dar, practic, nimic n-a ajuns în stomac. Acest organ a devenit atât de sensibil, încât nu mai reține nimic. La începutul bolii ei, acesta s-a aplatizat într-atât, încât punând mâna în cavitatea respectivă, se poate simți coloana vertebrală”¹⁴.

Doctorul Speir, alt medic care s-a ocupat de Mollie: „Pot spune cu certitudine că ea n-a mâncat nimic. Nu cred că vreun aliment solid să fi trecut de buzele acestei femei, de la atacul de paralizie (...). O silesc din când în când să ia câte o lingură de apă sau de lapte, utilizând un instrument ca să-i deschid gura. Dar acest lucru este foarte dureros pentru ea (...). Mi-am luat toate precauțiile împotriva vreunei înșelătorii, sosind câteodată pe neprevăzute la bolnavă acasă, uneori pe la unsprezece seara, alteori la miezul nopții. Am găsit-o întotdeauna culcată în aceeași poziție.

Confrații mei de breaslă înclinau la început să râdă de mine (...) atunci când le vorbeam de lunga abținere a acestei bolnave interesante și de facultățile ei intelectuale. Dar cei care au venit s-o vadă s-au convins”¹⁵.

Doctorul Speir dă mai departe o listă a acestor medici, dintre cei mai renumiți din New York, precizează el, care, după ce au consultat-o, i-au confirmat abținerea. Trebuie subliniat faptul că această listă a fost publicată în cel mai mare ziar din New York: nu a existat nici o dezmințire.

De cealaltă parte, găsim doi neurologi, doctorii Hammond și Beard. Nici unul n-a examinat-o pe Mollie. De altfel, Beard se exprimă fără echivoc. Iată ce declară el judecătorului Dailey:

„În cadrul breslei medicale, nu avem membri mai onorabili și mai competenți decât medicii din Brooklyn, care, direct sau indirect, s-au interesat de cazul domnișoarei Fancher; și totuși, instinctul majorității, fie a practicienilor, fie a specialiștilor, respinge toate

mărturiile referitoare la...” (urmează lista faptelor cu totul ieșite din comun atribuite lui Mollie și despre care voi vorbi mai târziu).

Doctorul Beard afirmă că a primit „mărturii spontane” din partea unor medici și ecleziaști la fel de onorabili și la fel de competenți ca aceia care au fost pomeniți în legătură cu acest caz, afirmând că „Mollie Fancher trăiește ca în sânul lui Avraam” și că toate aceste pretinse minuni nu sunt decât înșelătorii puse la cale cu complicitatea anturajului ei. Cu toate acestea, el nu citează nici una din aceste mărturii și nu dă nici un nume, iar pasajul de mai sus arată că nici unul dintre acești „martori” n-a mers la fața locului și că toți se bazează exclusiv pe „instinctul” lor¹⁶.

În ceea ce-l privește pe doctorul Hammond, el își întemeiază scepticismul doar pe dispreț. Pretinsele minuni ale lui Mollie Fancher nu sunt decât o ridicolă și absurdă superstiție:

„Această tânără din Brooklyn este protestantă – spune el; viziunile ei se reduc, așadar, la a vedea cerul și pe prietenii ei morți. Dacă ar fi catolică, ar vedea-o pe Fecioara Maria sau pe Mântuitor, precum fetița aceea din Lourdes”¹⁷.

Nu este deci cazul să meargă să vadă dacă ea se hrănește sau nu. E suficient să știe că ea crede că-și vede prietenii de pe lumea cealaltă. Acest lucru este suficient, cel puțin, „instinctului scepticilor”.

Instinctul imposibilului

Să ne întoarcem, așadar, la acest instinct invocat de către Beard, a cărui frază am lăsat-o mai sus fără a-i cita și concluzia. Instinctul majorității, scrie el, „respinge toate mărturiile lor (*ale celor care au examinat-o pe Mollie*) referitoare la pretinsele ei daruri de clarviziune, de citire a gândurilor, de prorocire”. De ce instinctul le respinge? Pentru că, spune el, „este vorba de un fapt căruia i se poate administra dovada absolută după care nici un fenomen de acest gen nu s-a manifestat niciodată în lume, la nici o creatură umană aflată sau nu în transă”¹⁸.

Ne întrebăm de ce natură poate fi „dovada“ doctorului Beard care, ne spune Thurston, era unul dintre cei mai reputați neurologi americani ai timpului său. Cum se poate dovedi că un lucru nu există? Că, de pildă, Moș Crăciun nu există? Nu pot exista decât două feluri de dovezi negative¹⁹. Este, mai întâi, imposibilitatea intrinsecă *a priori*, ca aceea de a găsi cuvântul „vineri“ în seria de nume ale lunilor anului sau ca o dreaptă să intersecteze un cerc în mai mult de două puncte; mai este, apoi, dovada prin explorare exhaustivă, precum cea în care se trage concluzia că într-o cutie nu există nici un iepure după ce, în prealabil, cutia a fost complet golită.

Nu numai că nici Beard, nici Hammond, nici vreunul dintre partizanii lor n-au golit cutia, dar nici n-au considerat util să meargă a-i arunca măcar o privire. Este limpede că, din punctul lor de vedere, „dovada absolută“ este un raționament sau principiu *a priori*: altfel, cum ar putea Beard să spună că „nici un fenomen de acest gen nu s-a produs vreodată în lume, la nici o creatură umană“? A examinat el toate creaturile umane din prezent și din trecut?

Dacă vrea să spună că, de fapt, nici un fenomen de acest gen n-a fost vreodată observat în mod convenabil sau, conform definiției lui Littré, că el nu s-a produs niciodată „acolo unde putea fi observat și constatat“, de ce nu a considerat util să-l observe el însuși înainte de a se pronunța? Credea, poate, că circumstanțele în care se găsea Mollie împiedicau acest control. Însă atunci am dori să ne explice cum de cunoștea aceste circumstanțe fără a le fi văzut. Autoritatea lui științifică era, de altfel, destul de mare pentru a obține schimbarea lor. Nimic nu-l împiedica, la fel cum nici pe doctorul Hammond, să propună transferarea lui Mollie într-un spital (Hammond era profesor de neurologie la Facultatea de Medicină a Universității din New York). De ce nici unul, nici celălalt nu au propus așa ceva? Trufia și disprețul lui Hammond răspund implicit la această întrebare: transferarea ei era inutilă, totul nu era decât prostie și neseriozitate, scamatorie nedemnă de atenția unui adevărat savant. Ne întrebăm însă

atunci de ce Hammond a consacrat două cărți refutației acestor fenomene pe care el refuza să le vadă, și asta de îndată ce colegii săi le confirmaseră autenticitatea²⁰. După cum se vede, regăsim și aici aceleași atitudini pe care le-am întâlnit deja în cazul lui Katherina Emmerich sau în acela al lui Louise Lateau.

Pe de o parte, sunt cei care se mulțumesc să declare că așa ceva este imposibil și nu se deplasează să observe fenomenul, deoarece ei știu fără să vadă (Hammond, Virchow). Pe de altă parte, sunt cei care, susținând și ei cu tărie imposibilitatea faptului, merg, totuși, să vadă despre ce este vorba și, începând din acel moment, se despart în două grupe: unii care recunosc că este ceva acolo, alții care încearcă, într-un fel sau altul, să scape cu obrazul curat (să ne amintim de cea de-a doua comisie care a consultat-o pe Katherina Emmerich).

Un procedeu infailibil de a scăpa cu obrazul curat constă în a declara că dovada (care, dacă ar fi însemnat refutarea fenomenului respectiv, ar fi fost ridicată-n slăvi și purtată în triumf) este insuficientă și că totul trebuie luat de la capăt. Această injoncțiune de a se relua efectuarea testelor va fi reiterată ori de câte ori va fi nevoie: până când subiectul va obosi de atâtea teste la care este încontinuu supus și le va refuza (Louise Lateau), sau până la moartea lui (Katherina Emmerich). În ambele cazuri, cel care va avea ultimul cuvânt va fi examinatorul, după cum o arată siguranța magistrală cu care Darier va declara imposibilitatea stigmatelor, la șaiszeci de ani după experiențele lui Lefebvre și Warlomont expuse în *Dărilor de seamă* ale Academiei belgiene de medicină.

Există, în sfârșit (să nu uităm) și cei care, admitând miracolul, vor decide asupra unei întâmplări ciudate în funcție de caracterul ei miraculos sau nemiraculos: dacă nu poate fi atribuită nici lui Dumnezeu, nici Diavolului, atunci este cu siguranță vorba de o iluzie. Din punct de vedere științific, diferența dintre atitudinea unor Virchow și Hammond și aceea a lui Lhermitte este minimă. Cu toții plasează minunea în afara domeniului științei: cei dintâi, în inexistent, cel din urmă, în supranatural.

Propun nu să urmărim, ci să examinăm demersul invers. De vreme ce anumite fapte, respinse de „instinctul“ nostru, sunt totuși însoțite și de confirmări care, în oricare altă situație, ar smulge adeziunea chiar și a celor mai circumspecți, aş sugera să opunem acestui „instinct“ același spirit critic, aceeași neîncredere care trebuie păstrată cu privire la oricare altă sursă de informație bazată pe mărturie.

A spune că postul total, premoniția și clarviziunea sunt imposibile și ireale înseamnă o cunoaștere. De unde ne vine această cunoaștere? Eu respect „instinctul“ doctorului Beard. Însă, chiar dacă acest instinct este împărtășit de „majoritatea specialiștilor“, continui să mă îndoiesc de „cunoștințele“ care ar proveni din acesta. Aș vrea ca toți oamenii de știință care au examinat-o pe Louise Lateau să fi visat. Dar aici este vorba de o afirmație de o importanță extremă. De aceea trebuie să fie susținută cu serioase argumente.

Mi se spune că, negreșit, competența acelor specialiști care susțin că au văzut și verificat este demnă de încredere în orice alt caz, dar că, în privința acestui caz particular, ea trebuie pusă la îndoială, pentru că tot ce afirmă ei contrazice instinctul altor oameni de știință care nici n-au văzut, nici n-au verificat nimic. Acest lucru mi se pare un pic insuficient. Și instinctul meu îmi spune că Pământul este plat, că Soarele se rotește în jurul lui, că bolta cerească este rotundă. Pentru ce rațiuni m-aș încrede în el ori chiar în cel al doctorului Beard sau al majorității, mai degrabă decât în studiul, efectuat în contradictoriu, de către savanți despre care mi se spune că sunt ireproșabil? Unor studii ireproșabile trebuie să li se opună alte studii ireproșabile ori, dacă nu, să se explice de ce este posibil să ne dispensăm de ele.

Am citat câteva cazuri în care toate studiile, chiar întreprinse într-un spirit de respingere a posibilității existenței fenomenului, au ajuns la aceleași concluzii. Propun nu să avem încredere în aceste concluzii, ci să examinăm cu spirit critic instinctul acelor care îmi cer să le respingem, fără nici o verificare prealabilă.

Dacă mi se spune, cum se face adesea, că aceste concluzii sunt în contradicție cu întreaga știință, cu suma, adică, a tuturor celorlalte cunoștințe științifice, mi se pare că aceasta este o afirmație vagă, dificil de justificat în mod concret și lipsită de semnificație științifică. Și când văd că asemenea afirmații servesc la respingerea observațiilor atât de bine făcute, precum cele ale lui Warlomont, Lefebvre sau Lechler, vreau foarte mult să analizez și celelalte observații care au fost respinse sub aceleași pretexte.

Am văzut, cu privire la Louise Lateau, Katherina Emmerich, Mollie Fancher, ca și în alte numeroase cazuri, că, atunci când reproductibilitatea se oferă verificării oricui vrea să se asigure de aceasta, mergând să vadă fenomenul reproducându-se, unii refuză s-o facă, aducând ca argumente rațiuni metafizice despre imposibilitatea fenomenului. A pretinde ca un fenomen să fie reproductibil pentru a fi acceptat este o regulă legitimă, însă cu condiția să nu se refuze a se verifica reproductibilitatea atunci când ea există.

În cazul fenomenelor considerate ca miraculoase, constatăm că aceia care au acceptat să testeze reproductibilitatea, mergând s-o verifice ei înșiși, convin asupra autenticității lor, chiar dacă au fost nevoiți să adauge, precum medicii protestanți ai celor două comisii care au examinat-o pe Katherina Emmerich, că natura miraculoasă a fenomenelor rămâne de dovedit. Constatăm, în sens invers, că aceste fenomene sunt recuzate de către aceia care refuză să meargă la fața locului pentru a le vedea. Această situație se menține pe toată perioada miracolului. Apoi, și unii, și alții mor și nu mai rămân decât scrierile lor: iată, așadar, cum observațiile științifice cele mai conforme cu metoda admisă în orice alt domeniu științific sunt reduse la rangul de simple mărturii. Și cum aceste mărturii nu sunt niciodată decât fapta unui număr mic de oameni (aceia care au acceptat să se deranjeze), ele au împotriva lor comunitatea științifică, aceea care, contemporană cu ele, a refuzat să se deranjeze, iar posterioară lor, nu mai poate verifica nimic. Vedem cum, prin acest mecanism, exigența reproductibilității fenomenului servește la ascunderea unui refuz și

cum derularea obișnuită a faptelor face pentru totdeauna imposibilă luarea în considerare a miracolului de către știință, dacă miracolul este un fapt real.

Aș vrea să precizez mai bine adevărata natură a acestui refuz. Poate că doctorul Beard îi dă denumirea cea adevărată, spunându-i „instinct“. Un astronom pe care-l cunosc preferă să vorbească despre „fler“: practica științei, îmi spune el, dă savantului un fel de fler care îl avertizează despre posibilitatea faptelor care i se aduc la cunoștință.

Dar cum poate oare acest fler, dobândit în practica faptelor prin definiție non-miraculoase, să fie de vreun folos când este vorba despre un miracol, dacă el există? Miracolul, dacă există, este ceva cu totul ieșit din comun, el se produce ca excepție. Nu vedem cum practica faptului banal ar putea pregăti spiritul să accepte excepționalul, dacă acesta s-ar produce în realitate. Această practică nu poate pregăti decât excluderea lui. Acest pretins fler nu este decât ultimul avatar, și cel mai insidios deghizat, al străvechii mentalități magice. Nu ignor paradoxul exprimat în afirmația că refuzul nerațional al miracolului relevă o mentalitate magică, pre-logică.

Este tocmai ceea ce face camuflajul ei atât de greu de identificat: acest refuz de natură magică se deghizează în atitudine rațională. Acela care refuză până și examinarea miracolului, când i se spune că se produce un miracol, apare în propriii ochi ca un sceptic, deci un raționalist, căci este adevărat că rațiunea ne invită să fim totdeauna sceptici.

Dar sceptic este acela care refuză să creadă fără a verifica, nu acela care crede că știe deja rezultatul unei verificări pe care refuză s-o facă. Acesta nu e un sceptic, ci un credul, care se mulțumește cu ceea ce-i șoptește instinctul său. Nici o experiență nu poate să-l învețe ceva, dacă ea contravine credințelor sale, căci el refuză să o examineze.

O asemenea atitudine este magică, deoarece esența magiei este de a proiecta în natură subiectivitatea umană. Furtuna ne

ceartă pentru că e mândrie, cuiul se scufundă în apă pentru că e obosit, Elisabeth nu poate câștiga în greutate șapte livre fără a se alimenta, căci instinctul meu îmi spune că acest lucru e imposibil, pentru că el ar contrazice simțul meu înăscut al lucrurilor și pentru că simțul meu înăscut al lucrurilor este automat adevărul lucrurilor. Dintr-un astfel de raționament s-au născut credințele hermetismului și viziunea care face din macrocosm o reproducere a microcosmului uman. Și, deși fizica ultimei jumătăți de secol nu constituie, prin dezvoltarea ei, decât o lungă dezmințire a acestei mentalități, ea rămâne mereu la fel de vie, camuflată în cuvinte folosite în sens invers.

Cel mai înșelător dintre aceste cuvinte este acela de *scepticism*: sunt sceptic, spunem, dându-ne drept un critic rezonabil. Însă, de fapt, acest scepticism nu este decât un alt nume al credinței oarbe în niște prejudecăți la fel de grosiere cum este și credința în mânia furtunii. El este contrariul spiritului critic – critic, mai întâi, față de el însuși. Veverița, obligată să trăiască într-un mediu diferit de acela în care trăiește conform instinctului ei, continuă să facă aceleași gesturi, chiar dacă ele sunt complet nepotrivite în raport cu noul ei mediu, fără să observe inadecvarea lor; într-o sală de laborator, ea va duce nuca ce i se va da până la picioarele tuturor obiectelor asemănătoare cu trunchiurile arborilor, ca, de pildă, picioarele mesei; va scurma pe solul de ciment, va pune nuca în locul în care a scurmat, apoi va scurma în sens invers, în felul în care, în humusul pădurilor, ea acoperă fructul, și va pleca apoi să caute o altă nucă, foarte mulțumită de purtarea ei isteată. Curca, ce nu-și recunoaște puii decât după piuitul lor, îl omoară atunci când sunt mulți, însă îngrijește cu mare drag un dihor împăiat care emite, grație unui difuzor, strigătele puiului de curcă. Dacă i se astupă timpanele, curca își va omorî toți puii. Multe păsări, care își apără cu propria viață cuibul și atacă tot ce mișcă împrejurul acestuia, îșiucid fără milă puii pe care se întâmplă ca vântul să-i răstoarne din cuib și care puii pe ramura vecină. Etologii au notat o mulțime de comportament asemănătoare acestora, comportamente care ne par

a fi oarbe și proprii doar animalelor, dar care nu fac ecât să traducă în fapt adaptarea instinctivă la circumstanțele ce se produc în mod obișnuit în mediul unde trăiesc ele. „Instinctul” doctorului Beard este, la nivel uman, copia conformă a acestor aberații din lumea animalelor. În ambele cazuri, e vorba de o reacție mecanică, adaptată împrejurărilor normale, și care se manifestă în mod irațional în orice împrejurare, inclusiv atunci când folosirea rațiunii ar impune un comportament diferit.

À propos de Mollie Fancher, de pildă, un comportament rațional ar fi cerut ca Beard să examineze faptele înainte de a le respinge în mod mecanic, ca și cum ceea ce i se spunea că este excepțional nu era într-adevăr așa. „Sunt sceptică”, spune veverița căreia i se atrage atenția că solul de ciment nu acoperă nicidecum nuca atunci când este scurmat. „Sunt sceptică”, spune curca atunci când este informată că puiul pe care îl îngrijește cu atâta dragoste nu e decât un dihor, dușmanul ei cel mai de temut. „Nu-mi spuneți mie brașoave, zice mierla ocupată cu exterminarea puiilor ei care cer cu disperare ajutor pe marginea exterioară a cuibului: știu foarte bine, dintr-o îndelungată experiență, că, atunci când ceva mișcă în apropierea cuibului, e vorba de o nevăstuică”. „Să nu-mi spuneți că această fată poate să trăiască fără să mănânce: de fiecare dată când am văzut pe cineva încetând să mai mănânce, acela a murit de inaniție.

– Dar aceasta nu moare.

– Doar v-am spus că, dacă nu mai mănânci, mori!”

Postul mistic

Să ne oprim aici cu evocarea cazurilor non-religioase de abținere totală, pe care le-am putea înmulți. Am pomenit destule pentru a constata, de fiecare dată când viața celui care postește este suficient de cunoscută, că repulsia lui față de hrană a apărut după grele încercări morale și fizice, acceptate cu

curaj. Dacă ne vom aminti că asceza misticului constă întâi de toate în înfruntarea de bunăvoie a durerii, va trebui să ne așteptăm la o mare frecvență a unor astfel de abținente totale în viețile sfinților.

Este, într-adevăr, ceea ce și constatăm.

Sunt, în acest sens, pomeniți: Sfânta Lidwine, moartă în 1433 și care nu s-a hrănit cu nimic timp de aproape douăzeci și opt de ani; venerabila Domenica del Paradiso, moartă în anul 1553, care a ținut post negru douăzeci de ani; preafericitul Nicolas de Flüe, nouăsprezece ani; preafericita Elisabeth von Reute, moartă în 1420, cincisprezece ani; și mulți alții.

În timpurile moderne, în afară de Louise Lateau, Katherina Emmerich, Therese Neumann și Marte Robin (aceasta din urmă ținând parțial un astfel de post), mai ales tiroleza Domenica Lazzari a constituit obiectul unor observații aprofundate²¹. Doctorul Dei Cloche, director al spitalului din Trento, a studiat-o timp de mai mulți ani. Din 1834 și până la moartea ei, în 1848, el a urmărit-o aproape fără întrerupere. O parte a observațiilor sale a fost publicată în *Annali universali di Medicina*²². Au mai examinat-o, de asemenea, și oameni de știință germani și englezi²³. Cu toții afirmă că au constatat că ea nu mânca.

Când îi citim viața fără a o confrunta cu altele asemănătoare cu a ei, ea ne pare plină de acel „absurd” despre care am mai vorbit deja și pe care-l întâlnim, trăsătură cu trăsătură, la numeroși alți mistici, în general mai puțin cunoscuți.

Într-o zi, doctorul Dei Cloche a convins-o pe Domenica să ia o bucătică de zahăr pe limbă. Timp de douăzeci de minute, ea avu atunci o criză de spasme și de vomă atât de violentă, încât fu cât pe ce să se sufoc. Numai mirosul unei bucăți de pâine prăjită îi producea contracția mușchilor feței și, pentru o clipă, își pierdea cunoștința.

E greu de spus că aceste spasme și aceste senzații de greață au un caracter edificator. Și totuși, iată ce relatează cardinalul Jacques de Vitry în privința penitenței sale, preafericita Marie d'Oignies (scena se petrece în secolul al XIII-lea):

„În timpul bolii sale²⁴, ea nu putea să pună absolut nimic în gură, nici măcar să suporte mirosul de pâine (...). Într-o zi am încercat să o facem să ia o bucată (de pâine) nesfînțită, însă pe dată ea își întoarse capul, având oroare de mirosul de pâine. O bucățică, totuși, îi atinsese dinții: răul pe are i-l provoacă fu atât de mare, încât începu să țipe, să vomite și să scuipe, să găfâie și să plângă în hohote, de parcă pieptul ar fi fost gata să-i crape. A continuat astfel să plângă în hohote o bună bucată de vreme...”²⁵

Aceeași aversiune se constată și la marii mistici abștinenți, dar, după cât se pare, cu cât este mai mare sfințenia, cu atât și „bizareria” prodigiilor tinde să dispară, ca și cum abștinența, în loc de a apărea ca un fel de infirmitate, ar deveni o artă de stăpânire de sine. Vedem acest lucru, de pildă, în cazul Sfintei Ecaterina din Sienna (modelul Ecaterinei de’ Pazzi), a cărei viață este un șir neîntrerupt de minuni.

Născută în 1347, intră la mănăstire în 1363 și, din acel moment, își impune cele mai drastice mortificări. Ecaterina din Sienna este o persoană perfect echilibrată, sănătoasă, energică și care a avut o intensă activitate intelectuală. Stigmatizată în 1375 (la douăzeci și opt de ani), ea nu se limitează a fi doar o contemplativă. În 1376, este ambasadoare a Florenței pe lângă Papă, care, în vremea aceea, își avea sediul la Avignon. Are o intensă activitate politică, scrie, călărește, intră în dezbateri, predă. Moare la treizeci și trei de ani, lăsând în urmă o considerabilă operă, ce a marcat în mod profund timpul ei²⁶.

Sfânta Ecaterina a încetat să mai mănânce la puțină vreme după ce a intrat la mănăstire, mulțumindu-se doar cu ostia sfințită. „Această hrană cerească – spune unul dintre biografi ei – îi susținea nu numai sufletul, ci și trupul. Astfel, alimentele obișnuite nu-i mai fură necesare, iar tentativele de a le înghiți erau urmate de niște suferințe extraordinare.”

Duhovnicul ei a crezut mai întâi că refuzul de a se hrăni era un impuls venit de la Diavol, căci teologia ascetică afirmă că, uneori,

Diavolul îl împinge pe cel pe care vrea să-l piardă la sinucidere²⁷. I-a poruncit, în consecință, să mănânce, în ciuda repulsiei pe care o simțea față de mâncare. Ea a încercat să se supună, dar eforturile pe care trebuia să le facă o aduseră într-o asemenea stare, încât începură să se teamă pentru viața ei.

„Duhovnicul îi puse întrebări și atunci ea mărturisi că Sfintele Taine (*ostia*) o îndestulau atât de bine, încât nu mai dorea și nici nu mai putea să înghită vreo altă hrană.“

Thurston²⁸ citează dintr-o scrisoare a ei:

„Îmi spuneți că ar trebui să mă rog lui Dumnezeu ca să-mi redea puterea de a mânca. Vă asigur înaintea lui Dumnezeu că fac toate eforturile pentru a mă alimenta. În fiecare zi, o dată sau de două ori, mă forțez să mănânc. L-am rugat mereu pe Dumnezeu, o fac și o voi face mereu, să binevoiască a mă face și pe mine să trăiesc precum ceilalți oameni, dacă aceasta-I este voia.“

Martorii vieții sale (Tomaso della Fonte, Raimundo di Capua, Tomaso Caffarini, Francesco Malevolti, cu toții apropiați ai sfintei) confirmă că ea încerca mereu să mănânce, însă totul era imediat dat afară.

În afară de aceasta, mai știm dintr-o scrisoare pe care i-a trimis-o lui Raimundo di Capua că această abținere era aproape la fel de dureroasă ca și încercările ei de a mânca:

„Trupul meu“, scrie ea, „subzistă fără nici un fel de hrană, fără nici măcar o picătură de apă. Aceste dulci suferințe sunt foarte mari, n-am simțit ceva asemănător niciodată până acum“²⁹

Înainte de a încheia această rapidă examinare a postului total, mistic sau patologic, să încercăm a scoate în evidență corelațiile pe care ni le poate oferi fiziologia contemporană.

Mai întâi, să recunoaștem că ar fi în van să căutăm o explicație pentru supraviețuirea îndelungată a unei ființe omenești totalmente abstinente vreme de ani în șir, ba chiar de zeci de ani.

Să mai recunoaștem, de asemenea, că, în fond, cunoștințele noastre nu sunt decât cei dintâi pași ai științei. Studiarea experimentală a naturii a început cu patru secole în urmă. Ea a progresat în ultimii cincizeci de ani cât în cele trei secole precedente. Unde vom ajunge peste alți cincizeci de ani? Dar în trei mii ori trei sute de mii?

Când, vorbind despre o altă minune³⁰, Lhermitte declară că „ea depășește puterea naturii și chiar se opune legilor ei“, admir faptul că asemenea cuvinte au fost pronunțate de către un academician. Cine l-a învățat unde se află limitele naturii? Cine i-a arătat până unde merg legile ei cele din urmă?

Dacă e evident că n-am putea încerca să explicăm ceea ce, pentru moment, ne depășește, în schimb, există și alte evidențe care ni se impun în aceeași măsură.

Mai întâi, nu ni s-a spus niciodată că vreunul dintre acești oameni a putut să înceteze a mai respira. Unii extatici aflați în stare cataleptică par a fi morți (Marte Robin, Therese Neumann și numeroși alții). Dar, ușor, încă mai respiră. Chiar de-ar înceta aproape complet să respire, suspendarea cvasitotală a tuturor funcțiilor metabolice prin starea cataleptică ar tolera, la rigoare, această oprire trecătoare a respirației, după cum arată experiențele făcute de yoghini³¹. Oprirea respirației nu ar începe să-și merite numele de miracol decât dacă s-ar produce, precum postirea, în timpul activității normale a corpului și de-a lungul mai multor ani. După cunoștința mea, aceasta nu s-a întâmplat niciodată.

Modul indian de practicare a postului

Helmut Fahsel, biograful mai sus citat al lui Therese Neumann³², interpretează postul total ca pe un miracol, așadar, ca pe

un fenomen de origine supranaturală prin care acțiunea divină reprezintă în trupul lui Therese starea glorioasă a lui Hristos cel transfigurat și înviat din morți. Dacă așa este, dacă Dumnezeu este cel care, suspendând legile Naturii, acordă unor mistici catolici darul abstenenței, hrănindu-i pe căi miraculoase, trebuie în mod evident să admitem că, în toate cazurile în care abstinentul nu este un sfânt catolic, cel care acționează este Diavolul: Zélie Bourriou, Mollie Fancher, micuțul Jean Godeau și atâția alții ar fi, atunci, manipulați de Diavol. Tot Diavolul ar fi și autorul abstenențelor totale observate la misticii altor religii, mistici care, totuși, la fel ca și cei catolici, duc o viață caracterizată în întregime prin evlavie, caritate și virtute.

Giri Bala, sfânta indiană, ar fi, din acest punct de vedere, o creatură diabolică. Când yoghinul Paramhansa Yogânanda a vizitat-o în 1950, ea era în vârstă de șaizeci și opt de ani și nu mai înghițise absolut nici un fel de mâncare, solidă sau lichidă, de la vârsta de doisprezece ani și patru luni, deci vreme de cincizeci și șase de ani³³. Este extrem de revelator să confruntăm explicația referitoare la postul lor, dată de Therese Neumann și respectiv de Giri Bala, care, evident, nu se cunoșteau.

Therese Neumann (îl citez pe Helmut Fahsel):

„Therese vede feomenul postului ei absolut în funcție de schimbarea la față a lui Hristos pe muntele Tabor (...). Ea declară a fi lăsat setea și foamea pe muntele Tabor atunci când a avut prima viziune a schimbării la față a lui Hristos, la 6 august 1926 (...). Acest lucru mă face să mă gândesc (*aici confesorul lui Therese e cel care vorbește*), la cuvintele Sfintei Scripturi: «Sătura-mă-voi când voi vedea Slava Ta»³⁴.”

Să-l ascultăm acum pe Paramhansa Yogânanda³⁵:

„Maică, am întrebat-o cu blândețe, ce rost are să te deosebești de ceilalți în felul acesta, trăind fără a mânca? – Pentru a dovedi că omul este spirit. Pentru a arăta că, progresând pe calea ce

duce spre Dumnezeu (*by divine advancement*), omul poate în-văța să trăiască hrănindu-se cu lumină divină, și nu cu mâncare.“

Iar Yogânanda povestește că, după ce ea a rostit aceste cuvinte, chipul îi fu „în întregime iluminat de înțelepciune“.

Cu greu putem să o considerăm pe Giri Bala drept o creatură diabolică. Viața ei, așa precum ne-o descrie Yogânanda, este edificatoare în cel mai înalt grad și inspiră cel mai adânc respect.

Să notăm că, în asceza indiană, starea de abstenență este explicată în mod natural prin dobândirea unui anumit control asupra celui de-al cincilea „plex“ sau „centru al fluidului subtil“, acel *vishuddha chakra* ce-și are sediul la baza gâtului, după Sivânanda Sarasvati³⁶, sau în interiorul vertebrelor corespunzătoare, după Yogânanda, și unul, și celălalt trimițând la o anumită învățătură a lui Pantanjali³⁷ și care datează, prin urmare, dinainte de Hristos.

Dacă dorim să raportăm aceste tehnici la Diavol, ar trebui atunci să admitem că postul total a fost mai întâi o practică diabolică (deși considerată ca naturală și sfântă de către adepții ei), înainte de a fi fost adoptată sau redescoperită de către sfinții catolicismului. Doctrina lui Pantanjali învață că *vishuddha chakra* oferă controlul asupra *âkâsha*, pe care Sivânanda Sarasvati îl definește în acești termeni: „Principiu al materiei subtile din care este făcut universul, substanță, eter“³⁸. Controlul asupra acestui *âkâsha* permite, după Pantanjali, extragerea hranei „direct de la izvorul de unde purcede toată materia“.

Bhāgavata Purāṇa, care este un fel de enciclopedie a cunoștințelor religioase și științifice indiene, dă o indicație prețioasă asupra raportului care există între *âkâsha*, *vishuddha chakra* și contemplație. Se consideră că pasajul în care acest raport e indicat ne spune de ce contemplarea divinului poate ajunge la abstenența totală. Acest text este foarte prețios deoarece, după cum am subliniat deja, vorbind despre *Bhavad-gītā*, religia indiană este naturalistă. Conform învățăturii ei, atingem starea de identificare cu divinul prin practici și procese naturale, cu

singura condiție de a ști cum să facem. Explicația din *Bhagavata Purana* este, deci, cel puțin în intenție, pur naturală.

Rămâne, bineînțeles (presupunând că ea e veridică), să precizăm ce înseamnă această interpretare (în termeni științifici). Oricum ar fi, iat-o, așa precum ne e redată de Sivânanda Sarasvati³⁹:

„Așezați-vă (...) în camera în care meditați. Respectați mișcările respirației. Veți auzi în timpul inspirației SO'HAM SO, iar în timpul expirației: HAM. SO'HAM înseamnă: *«Sunt cu el»*. Respirația vă aduce aminte identitatea voastră cu Sufletul suprem. Repetați deci fără să știți SO'HAM de 21 600 de ori pe zi (...). Asociați la SO'HAM ideea de puritate, de pace, de desăvârșire, de iubire (...). Negați propriul trup, repetând în același timp formula sacră (*mantra*). Identificați-vă cu această *mantra* și cu *âtman*, Sufletul suprem.

Uddhava îl întreabă într-o zi pe zeul Krishna: *«O, tu, cel cu ochiul de lotus, cum trebuie să medităm asupra Persoanei Tale? Spune-mi care este felul acestei meditații.»*

Iar zeul Krishna răspunse: *«Așază-te într-o poziție nici prea înaltă, nici prea joasă.»*“

Urmează o serie lungă de rețete pur gimnastice care se referă la modul de a respira, după care urmează directivele psihologice:

„*«Retrage-ți toate simțurile de la obiectul lor și concentrează-te asupra mea (...). Părăsește toate celelalte părți și concentrează-te asupra unui singur lucru: Fața Mea care surâde. Nu medita asupra a nimic altceva. Retrage-ți apoi mentalul concentrat și fixează-l pe âkâsha.»*“

Âkâsha este, am văzut deja, principiul unic al oricărei materii și care e tradus uneori prin eter; aceea care face posibilă abținerea totală este tocmai această concentrare pe *âkâsha*, obținută prin dobândirea controlului asupra unui organ, numit

vishuddha chakra, și situat fie în gât, fie la înălțimea gâtului, în măduva spinării. Yogânanda, pătruns de cultura occidentală, se crede capabil de a preciza că *âkâsha* „se află în spațiul intra-atomic al celulelor“ (trupului ascetului). Să rezumăm, așadar doctrina indiană a postului total: ascetul abstinent subzită datorită respirației, grație unui organ situat undeva la înălțimea gâtului, prin transmutația substanței comune tuturor corpurilor fizice.

Când examinăm miracolul abstenenței totale (presupus ca adevărat) în lumina cunștințelor noastre de fiziologie și fizică, ajungem la niște concluzii care nu sunt prea departe de speculațiile indiene.

Încercare de analiză a tulburărilor fiziologice

Un prim fapt este acela că abstenenții nu sunt toți sfinți și că majoritatea sfinților nu sunt abstenenți.

Un al doilea fapt este acela că, totuși, în rândul sfinților putem întâlni cei mai mulți abstenenți.

Un al treilea fapt, subliniat atât de Thurston, cât și de Poulain, este că, între aceștia, majoritatea o constituie femeile.

Aceste trei fapte ne fac să credem că asceza dă naștere adesea abstenenței, dar nu printr-o intervenție divină, ci, mai degrabă, printr-o acțiune (necunoscută) a practicilor ascetice asupra anumitor elemente fiziologice mai frecvente la femeie. Există un teren propice apariției postului miraculos, iar acest teren are legătură cu ceva care nu e identic la cele două sexe⁴⁰.

Respirația

Cum am văzut, abstinentul continuă să respire. Respirația este o ardere, adică o combinație a oxigenului din aer cu carbonul din sânge. E regretabil că, din câte știu, nimeni nu s-a gândit să

controleze metabolismul bazal al unui abstinent, de preferință acela al unui catolic, în momentul în care, după părerea lui, el se alimentează în mod „supranatural” și, spre comparație, atunci când nu se află în extaz. Toți abștinenții catolici afirmă că sfintele taine ale Împărtășaniei, adică înghițirea ostei sfințite, îi hrănesc prin voia Domnului. Ar fi ușor de fixat (pe cât de respectuos, pe atât de discret) un mic dispozitiv ce permite măsurarea metabolismelor pe gura și nasul unui extatic abstinent, dintre cei care există astăzi (Marthe Robin). Chiar dacă ținem la ideea caracterului supranatural al fenomenului, acest experiment nu va avea nimic ireverențios în el: teologia definește miracolul ca pe un semn, iar măsurarea metabolismului nu ar face decât să confere un plus de strălucire acestui semn.

O asemenea măsurătoare, prelungită îndeajuns de mult (lucru deloc jenant pentru subiect), ar oferi mai multe informații de cel mai mare interes. Ea ar permite în primul rând să știm dacă masa neexpirată corespunde variațiilor de greutate ale extaticului. Am putea deci afla dacă, da sau nu, acesta subzistă prin respirație. În caz afirmativ, vom putea ști mai apoi dacă numai oxigenul intervine în metabolismul său. Intervenția azotului ar constitui prin ea însăși o demonstrație irecuzabilă a minunii. Cu prețul câtorva mici perfecționări ale aparatului, am putea pune în evidență eventuala prezență a altor compuși gazoși în expirația misticului.

Așa după cum am văzut mai sus à *propos* de straniile tulburări suferite de Maria-Magdalena de' Pazzi (hipertermie, sete arzătoare corespunzând, aparent, atât unei nevoi de apă, cât și dorinței de a-și răcori gâtul încins, halucinații, tulburări vasomotorii, convulsii, diverse tulburări ce amintesc simptomele epilepsiilor metabolice), cheia misterului, în cazul în care ea este accesibilă spiritului uman, trebuie să fie căutată într-o modificare profundă a metabolismului.

Fără îndoială, nu trebuie să nutrim speranțe exagerate: oricum, în stadiul actual al științei, e imposibil de înțeles cum de ar putea numai oxigenul și azotul să suplinească toate celelalte

nevoi constante ale organismului, ce privesc o mulțime de alte elemente: carbon, sodiu, calciu, potasiu, fier, magneziu, oligo-elemente; fără a mai menționa și faptul că, într-un organism normal, aceste elemente nu sunt asimilabile decât sub formă de compuși. Cu toate acestea, dacă ceva pare a fi aici plauzibil, atunci e chiar faptul că minunea constă într-o modificare dramatică a metabolismului.

Tulburări nervoase și endocrine

Cum, pe de altă parte, fenomenul e de origine psihică (deoarece, la asceți, declanșarea sa se produce prin intermediul gândirii), trebuie văzut dacă anumite tulburări metabolice cunoscute, de origine nervoasă, nu prezintă vreo asemănare cu fenomenele stranii care pot fi observate la abștinenți. Mai exact, cercetarea noastră trebuie orientată spre simptomele metabolice de origine nervoasă și endocrină, deoarece în acest sens cele două sexe se comportă în mod diferit. Nu însă, o repetăm, în speranța iluzorie de a reduce fenomenele mistice la niște tulburări nervoase sau endocrine, ci pentru a încerca să precizăm natura acestor fenomene și modul în care ele se produc în organism.

Dacă într-adevăr, așa după cum se pare, ele antrenează profunde modificări nervoase și endocrine, trebuie să ne așteptăm și la apariția simptomelor care însoțesc în mod obișnuit asemenea modificări.

Or, este frapantă existența în cadrul tulburărilor de acest gen a distrofiilor musculare și, în special, a *atrofiei lui Charcot-Marie* și a *miopatiei distale* care, după cum vom vedea, vor părea foarte familiare cititorilor acestei cărți.

În miopatiile distale, mușchii membrelor inferioare se atrofiază încetul cu încetul, apoi picioarele se răsucesc, iar gambele se întorc uneori spre spate, îndoindu-se sub trup. Aceste miopatii, spune Rimbaud⁴¹, apar la vârstă adultă, iar evoluția lor este

foarte lentă. Uneori, ele pot atinge membrele superioare, producând deformări asemănătoare⁴².

În atrofia lui Charcot-Marie, atrofia cuprinde mai întâi mușchii din partea inferioară a picioarelor, apoi se extinde mai sus. Se observă adesea o anumită contradicție, iar degenerarea mușchilor este un lucru obișnuit.

În cazurile patologice descrise în neurologie, cauza acestor miopatii este legată de anumite leziuni ale măduvei spinării. Nu toți misticii prezintă aceste stranii contracții degenerative ale membrelor inferioare. Departate de aceasta! Dar nu putem să nu remarcăm că ele există la mulți dintre ei și că, de asemenea, mulți dintre ei cunosc acele episoade de paralizie și, în sfârșit, că tradiția indiană situează în zona superioară a măduvei spinării sau în gât organul care declanșează abținerea totală.

Pe de altă parte, această abținere implică profunde modificări de metabolism. De unde întrebarea: miopatiile traduc oare și ele niște modificări ale metabolismului? Răspunsul este da!⁴³ Și coincidențele nu se opresc aici. Să-l ascultăm pe Rimbaud:

„Modificările metabolismului în miopatii sunt o dovadă evidentă a unei disfuncții endocrine. Într-adevăr, se observă adesea la acești bolnavi hipoglicemie, hipocolesterolemie, hipercalcemie (...). Pagès, urmează Rimbaud, insistă în mod special asupra reținerii de calciu și o apropie de hiperglicemia pe care o întâlnim la epileptici, la eclamptici⁴⁴, la tetanici.“

Noi am relevat în cazul Mariei-Magdalena de' Pazzi (dar s-ar purtea cita numeroase alte exemple) tocmai simptome care amintesc de epilepsie, simptome care au început să se manifeste chiar din momentul în care ea a început să nu se mai hrănească decât cu pâine și apă (mai ales cu apă). Cât despre tetanie, aceasta se regăsește, dacă nu de regulă, cel puțin foarte frecvent, în extaze. Misticul este atunci descris ca fiind la fel de rigid precum o bucată de lemn. Această rigiditate a mai fost interpretată,

adesea, ca o catalepsie, și nu trebuie să înlăturăm nici o apropiere. De altfel, cele două nu se exclud.

Toate aceste apropieri sunt demne de atenție. Ele ne indică faptul că tulburări și o infirmitate perfect asemănătoare celor pe care le prezintă foarte frecvent misticii pot fi observate la bolnavii ce suferă de leziuni ale măduvei spinării, de dereglări metabolice, de disfuncții endocrine. Or, este sigur că supraviețuirea în condițiile unei abstenențe totale nu s-ar putea explica fără modificarea metabolismului; este, de asemenea, sigur că metabolismul se află sub controlul glandelor și al sistemului nervos; că tradiția indiană atribuie controlul abstenenței totale unui *vishuddha chakra* localizat fie în gât (acolo unde se află tiroida), fie în măduva spinării, la înălțimea vertebrelor cervicale; și că, în sfârșit, slăbiciunea umană și particularitățile sistemului endocrin al bărbatului și al femeii explică varietatea fenomenelor mistice în cazul ambelor sexe într-un mod cu mult mai satisfăcător – și, așa zice, mai respectuos – decât o acțiune a divinității ipotetic constrânse de niște diferențe sexuale.

Dacă ar trebui să atribuim, în cazul prodigioaselor fapte ale misticilor, totul lui Dumnezeu sau Diavolului, nu vedem de ce această acțiune supranaturală ar depinde de proprietățile unor organe, de limitele și slăbiciunile lor.

O căldură excesivă

Am putea să împingem mai departe analiza tulburărilor fiziologice legate de apariția prodigiilor mistice și să confirmăm printr-o mulțime de exemple logica acestor corelații ce leagă faptul prodigios de tulburările observate. Ar trebui pentru aceasta o altă carte. Să ne limităm la examinarea anumitor fapte deja menționate.

Lucrul cel mai sugestiv dintr-un metabolism anormal este excesiva creștere a temperaturii, localizată cel mai adesea în

regiunea gâtului și a inimii. Nu există exemplu în care această hipertemie să nu fie însoțită de vreun alt fapt prodigios, ca și cum apariția minunii ar avea nevoie de vreo reacție chimică generatoare de mare energie. Dacă nu examinăm decât hipertemia, ea ne apare cu totul lipsită de sens, ba chiar ridicolă. Ea îi stânjenește pe cuvioșii biografi. Să-l ascultăm pe acela al Sfântului Filippo Neri, fondator, în Italia, al congregației Oratoriului (1515–1595):

„Filippo resimțea o asemenea căldură în regiunea inimii, încât ea îi cuprindea câteodată întregul trup și, în ciuda vârstei lui, a slăbiciunii trupului său și a regimului alimentar extrem de frugal, în zilele cele mai reci ale iernii, trebuia, chiar și în mijlocul nopții, ca ferestrele să fie deschise, patul răcorit, iar lui, când ședea în pat, trebuia să i se facă vânt cu ceva și, în diverse feluri, să i se mai domolească marea căldură. Uneori, aceasta ajungea de-a dreptul să-i ardă gâtul și în toate medicamentele i se amesteca ceva răcoritor pentru a-l mai ușura (...). Chiar și iarna, avea aproape întotdeauna veșmintele desfăcute de la gât și până la brâu, iar când cineva îi spunea să și le încheie (...), el obișnuia să răspundă că-i era cu neputință să o facă, din cauza căldurii excesive pe care o resimțea. Într-o zi, la Roma, pe când căzuse multă zăpadă, mergea pe străzi cu sutana desfăcută“⁴⁵.

Ne-ar fi greu să susținem caracterul edificator al acestei călduri anormale. Dar Sfântul Filippo Neri nu se limita doar la a merge pe străzile Romei cu pieptul dezgolit până la brâu. Conform biografiilor săi, el levita, capul îi era uneori luminos sau emitea scânteii, iar cadavrul i-a rămas mlădios și nu a putrezit.

Hipertermia a fost semnalată la numeroși alți mistici la fel de familiarizați și ei cu diverse alte minuni, după cum ne spun biografiile lor: Sfântul Stanislas Kostka, Sfânta Ecaterina din Genova, Sfânta Veronica Giuliani, preafericita Stefana Quinzani, venerabila Serafina di Dio, dominicana Maria Villani care, pentru a încerca să se mai răcorească puțin, bea în fiecare zi până la

patruzeci și cinci de „livre“ (*libbre*) de apă rece ca gheața, deci (considerând că livra cântărește, conform evaluării ei minime, 380 de grame): mai mult de cincisprezece litri pe zi. Poate că autopsia acestei mistice, făcută la nouă ore după moartea ei, survenită la 26 martie 1670, sugerează cel mai bine acțiunea unui tip necunoscut de reacție chimică în țesuturile trupului său. În momentul în care cei doi chirurghi însărcinați cu efectuarea autopsiei au ajuns la inimă, din aceasta începu să se ridice abur; era atât de caldă, încât cei doi s-au fript la mână atingând-o. Au așteptat, în speranța că respectivul organ se va răci, dar se mai arseră de multe ori la mână până când temperatura a scăzut îndeajuns de mult ca să permită ablația⁴⁶.

Între alte minuni atribuite sorei Villani de către cei care au fost martorii vieții sale, să notăm levitația, stigmatizarea (incompletă), parfumul cel bine mirositor (semn al sfințeniei). Biograful ei mai notează, de asemenea, un detaliu a cărui semnificație era cu totul incapabil, în 1674, să o întrevadă: pielea ei, ne spune el, căpătase o tentă foarte întunecată, care la moartea ei a dispărut. Or, aceasta constituie un simptom de cea mai mare importanță, din momentul în care începe decriptarea acțiunii serotoninei asupra stărilor psihice, și în special asupra veghei, somnului și visului.

Pielea neagră

Nu voi încerca să aprofundez acest domeniu foarte complex al neurobiologiei celei mai recente, cu atât mai mult cu cât ea se află în plină evoluție. Ar trebui, pentru aceasta, o carte întreagă, care ar deveni foarte repede perimată⁴⁷. Să precizăm doar că anumite substanțe chimice, aminele biogene, au rolul de a transmite influxul nervos de la un neuron la altul: ele sunt mediatori chimici. Acești mediatori sunt de diverse tipuri și mai mult sau mai puțin specializați pentru anumiți neuroni și centri

nervoși. Printre mediatorii sistemului nervos central, există serotonina. Numeroase experiențe neurologice făcute asupra leziunilor experimentale specifice au arătat importanța neuronilor care reacționează la serotonină în cadrul mecanismelor stărilor de trezie și de somn.

În encefal și, mai precis, în epifiză, concentrația de serotonină este invers proporțională cu aceea de melatonină, hormon secretat chiar de epifiză. Când serotonina abundă, melatonina e în cantitate mică, și invers. Or:

1. o anumită cantitate de serotonină e indispensabilă apariției somnului;
2. la nivel periferic, serotonina acționează asupra anumitor mușchi controlați de sistemul neurovegetativ, și în special asupra celor ai intestinului, provocând contracția acestuia;
3. melatonina este astfel denumită deoarece una din acțiunile ei secundare se exercită asupra celulelor pielii care se numesc *melanocite*, dându-le acestora o pigmentație întunecată; astfel spus, melatonina înnegrește pielea;
4. raportul serotonină-melatonină se inversează de două ori pe zi și se crede că el e în legătură cu ciclul somn-veghe;
5. epifiza (care, să reamintim, secretă melatonina) acționează asupra glandelor sexuale și se cunoaște importanța strictului control sexual în practicile ascetice: ea inhibă producerea de gonadostimuli⁴⁸ prin intermediul unui alt organ al encefalului, hipofiza;
6. tot prin intermediul hipofizei, ea controlează activitatea tiroidei... și dăm astfel iarăși peste acel *vishuddha chakra* al indienilor;
7. tiroida însăși asigură principalul control al metabolismului bazal;
8. stările de veghe, de atenție și somn, a căror legătură cu serotonina, și, deci, cu melatonina⁴⁹, am văzut-o deja, se află în egală măsură în legătură cu talamusul și, în particular, cu talamusul posterior, care controlează și temperatura fiziologică⁵⁰;

9. în fine, epifiza răspunde și de glandele cortico-suprarenale. Dacă abstinența totală nu este o legendă, aceste glande trebuie în mod obligatoriu să joace în cadrul ei un rol de prim ordin, fiindcă hormonul secretat de ele, aldosteronul, controlează concentrația de săruri minerale (calciu, potasiu etc.) din sânge, iar la abștinenți nici una dintre aceste substanțe nu mai este ingerată. Or, „maladia bronzării“, a lui Addison, la care nu putem să nu ne gândim atunci când biogrofii menționează pielea întunecată a atâtor mistici, traduce funcționarea anormală a glandelor suprarenale. Diferența (esențială) constă în aceea că, la mistici, melanizarea pielii ar corespunde unei adaptări particulare, reflexe și nu patologice, a glandelor corticale la postul total: această adaptare reflexă nu ar fi necesară decât atât timp cât glandele ar avea de reacționat la post. Altfel spus, ea ar putea înceta când, în timpul agoniei, funcțiile se opresc, cum s-a observat la moartea preafericitei sore Villani.

În maladia lui Addison a bronzării, se observă dispariția poftei de mâncare, diverse tulburări digestive și vegetative. În cazul abștinentului total, s-ar observa un proces invers: postul ar trebui să antreneze o activitate specifică a glandelor, activitate care ar dura tot atât timp cât ține și sănătatea atât de aparte a misticului.

Ar fi hazardat să dorim o trasare foarte precisă a acestui tablou, fără a-i examina cu grijă toate aspectele, însă nu putem afirma că acele corespondențe ale sale cu ceea ce citim în literatura referitoare la mistici nu sunt frapante, inclusiv în aceste detalii aparent absurde, care nu-și dobândesc decât puțin câte puțin sensul, pe măsură ce știința progresează, ca în cazul încetării pigmentării cutanate a sorei Villani în momentul morții ei, pigmentație adesea observată la misticii făcători de minuni.

Iată și un alt exemplu. Am văzut că prezența melatoninei e în raport invers proporțional cu aceea a serotoninei și că serotonina e legată de somn.

Or, se întâmplă că majoritatea misticilor la care se pot observa fenomene miraculoase și care au pielea înnegrită dorm puțin sau deloc.

Sfântul François Xavier, căruia cei care au fost martorii vieții sale i-au atribuit nenumărate fapte miraculoase (levitație, bilocație, nedescompunerea trupului după moarte), nu dormea decât rareori și foarte puțin. Sfântul Pedro din Alcantara, ale cărui levitații extraordinare uimeau pe toată lumea și ale cărui rămășițe pământești n-au fost atinse de putrezire, a trăit patruzeci de ani fără să doarmă mai mult de o oră și jumătate pe noapte.

Poulain⁵¹ remarcă faptul că, la modul general, extaticii nu dorm deloc sau dorm foarte puțin: „Extazul înlocuiește somnul fără ca trupul să resimtă prin aceasta vreun inconvenient.”

Helmut Fahsel descrie refacerea fizică extrem de rapidă, operată de scurtele extaze care, la Therese Neumann, urmau împărțășaniei, și care înlocuiau complet somnul. La fel se întâmpla și cu Katherina Emmerich. Exemplele sunt numeroase.

Oricât de incomplet ar fi, tabloul schițat în linii mari de noi ceva mai sus este extrem de coerent și, cu cât îl aprofundăm mai mult, cu atât se impune spiritului nostru buna-credință a acestor evlavioși autori care relatau cu fidelitate, cu secole în urmă, trășături complet incomprehensibile în vremea lor, dar pe care fiziologia le luminează astăzi, puțin câte puțin, până la aspectele lor cele mai absurde.

Numai că interpretarea pe care o dă știința presupune în prealabil autenticitatea minunii. Hipertermia, localizată în gât și prezentă simultan cu o melanodermie reflexă, nu are sens decât în ipoteza unui post compensat printr-un metabolism aberant⁵². Regăsim aici aceeași coerență, însă cu mult mai complexă, pe care am remarcat-o deja când ne-am referit la straniile performanțe ale Magdalenei de' Pazzi. Simptome având în epoca în care au fost descrise toate aparențele absurdului și asamblându-se secole mai târziu, la lumina științei, precum fragmentele

unui *puzzle* riguros imprevizibil, constituie o excelentă dovadă indirectă, poate cea mai bună care s-ar putea imagina.

Performanțe de elasticitate

Postul total al misticilor, oricât de „imposibil“, și cu toate că recuzat de un „instinct“, ce-ar vrea să ne facă a-l lua drept rațiune și care, în realitate, nu este decât cea mai perfidă deghiizare a superstiției, ni se prezintă, deci, cu o serie de dovezi științifice bine întemeiate și suficiente pentru a ne face să le examinăm și pe acelea ale unor alte fapte prodigioase, respinse și ele în mod asemănător. Cu cât aceste minuni sunt mai puțin edificatoare, cu atât mai mult îi deconcertează ele pe pioșii autori care le povestesc, precum și pe cititorii lor, și cu atât mai puternică devine prezumția că martorii nu le-au inventat ei. Să examinăm câteva cazuri.

Cu greu am putea să presupunem că levitațiile extatice ale sorei Lukardis (care erau făcute cel mai adesea, după cum am văzut, stând în cap și cu picioarele ridicate-n aer) au putut fi născocite într-un spirit de devoțiune. Dacă le-a imaginat cineva, în mod cert n-a făcut-o în acest scop.

La fel se poate spune și despre performanțele miraculoase de elasticitate ale preafericitei Stefana Quizani, pomenită deja pentru căldura ei uimitoare, ba chiar insuportabilă, pe care o degaja uneori, și care a fost frecvent văzută de cei din anturajul ei în stare de elongație. Ca mulți alți extatici, în fiecare vineri, ea mima, aflându-se în transă, scene ale Patimilor lui Hristos. Iar în momentul crucificării, martorii puteau contempla acest spectacol într-adevăr straniu (Stefana era în acele momente întinsă pe jos):

„Brațul drept îi era întins, ca și cum mâna i-ar fi fost cu adevărat apucată cu forța de cineva și răstignită în același timp, mușchii i se întindeau, venele i se umflau, iar mâna i se făcea

neagră. Atunci, ca și cum un cui material, un cui adevărat, i-ar fi străpuns mâna fixându-i-o acolo, Stefana dădea un țipăt, iar apoi gemea. După care brațul stâng îi era întins cu forța, la fel ca și brațul drept, însă întins cu mult peste lungimea lui naturală, totul fiind însoțit de aceleași țipete și gemete (*muggiti*) (...). Acest braț i se lungea într-atât, încât se putea vedea foarte bine cum pieptul i se dezvelea, deși el rămânea foarte decent acoperit. Se putea vedea cum tunică i se dilata (*dilatarsi*) tot atât cât i se dilata și pieptul, iar brațele-i stăteau în așa fel, încât nimeni din lume n-ar fi putut să reproducă o asemenea poziție.⁵³

Lucrurile acestea sunt deja stranii. Dar ce să mai spui despre precizările care urmează îndată după aceea? În mod normal, Stefana era „durdulie, plinuță“ (*grassa e piena*). Atunci când forța invizibilă care o țintuia de pământ îi întindea brațele, formele i se subțiau și prezentau o extraordinară emaciere, ca și cum extensia brațelor s-ar fi făcut pe cheltuiala volumului ei, inclusiv al celui al chipului ei! Astfel ținută, nimeni din lume nu o mai putea mișca până la sfârșitul crucificării ei⁵⁴.

Iar toate acestea se derulau timp de cinci ani, în fiecare zi de vineri, în fața a douăzeci și una de persoane care, atunci când procesul beatificării ei a început, au semnat depoziții ce concordau între ele întru totul.

Acest caz de elongație e departe de a fi unic⁵⁵. Thurston a scos la lumină un mare număr de astfel de fenomene, cercetând documentele proceselor de beatificare sau de canonizare, nu fără a sublinia stânjeneala martorilor și protestele tribunalului ecleziastic ce refuza, pe bună dreptate, acestor uimitoare demonstrații orice fel de pioasă semnificație. În timpul procesului preafericitei Veronica Laparelli, moartă în 1620, la vârsta de optzeci și trei de ani, avocatul Diavolului declară că o asemenea alungire „nu era numai improbabilă în sine, dar ea nu oferea nici o dovadă edificatoare și nu avea nici o utilitate“. Însă călugărițele care o cunoscuseră bine pe mistică, deși foarte dornice de a

o vedea în rândul sfinților, nu se lăsară cu una-cu două. Ele văzuseră, și văzuseră limpede, de nenumărate ori, trupul sorei Veronica alungindu-se în timpul extazelor ei „și atingând până la de două ori înălțimea pe care o avea în mod normal“! Absurd? Desigur. Imposibil? Probabil că anumite lucruri sunt imposibile. Vom ști care anume atunci când vom pune și ultima virgulă celei din urmă legi a naturii. Nu afirm că eu cred în existența călugărițelor elastice. Dar înregistrez cu atenție dările de seamă făcute în privința performanțelor lor.

CAPITOLUL VII

Dorința, o cunoaștere oarbă?

Atât timp cât n-o veți avea pe cea de-a noua, celelalte opt nu vor descuria nimic.

TRADIȚIA CELOR NEVĂZUȚI

Să ne ocupăm acum de cel mai spectaculos dintre prodigiile mistice, și anume de levitație. Grație doctorului Olivier Leroy, el este, de altfel, și cel mai bine studiat. Cartea lui Leroy¹ este un adevărat model în privința răbdării de care trebuie să dea dovadă istoricul.

Am evocat deja, în trecere, câteva cazuri ale acestui extraordinar fenomen. Este interesant de remarcat că, atunci când levitațiile Sfântului Francisc din Assisi au început să fie cunoscute, întreaga lume creștină a crezut că această minune era, la fel ca și stigmatele, o minune fără precedent. În ceea ce privește stigmatele, am văzut că lucrurile nu stăteau deloc așa. La fel se întâmplă și cu levitația.

Levitația este menționată încă din Antichitate, fiind de pe atunci considerată drept semn de posedare divină. Filozoful neo-platonician Iamblichos, născut prin 280, mort pe la 355 și care a dus o viață de sfânt, a fost văzut de discipolii săi plutind în aer pe când se ruga și având trupul scăldat într-o lumină

aurie². Theodoret (cu care ne-am mai întâlnit când a fost vorba despre Sfinții Deșertului) și Grigorie din Nazianz ne relatează că împăratul Iulian, cu ocazia inițierii sale în misterele Diane, la Efes, s-a ridicat în aer împreună cu maestrul său, ascetul Maxim. Vom reveni ceva mai departe asupra acestei întâmplări.

Mărturiile acestea (și mai există încă multe altele de acest gen³) arată deci că, în Occident, levitația a fost asociată sfințeniei cu mult înainte de creștinism și că ea era deja privită drept un miracol ce survenea în clipele de intensă evlavie, la fel ca și fenomenul iluminării trupului⁴. Apoi totul fu dat uitării, după care aceleași fenomene își făcură iar apariția odată cu *Legenda de aur* a creștinismului, înscrisă de astă dată în cadrul unei dogmatici diferite, dar într-un context identic. Se știe (nu avem însă loc aici să ne oprim asupra acestei chestiuni) că la fel stăteau lucrurile și în Răsărit. Anticii aveau și ei cunoștință de existența unui asemenea miracol, după cum o dovedesc și spusele grecului Damis, citat de Filostrate, care a văzut brahmani indieni „înălțându-se-n aer cam la doi coți de pământ“ în timpul rugăciunii lor⁵.

Există, așadar, o tradiție pe cât de străveche, pe atât de universală în privința acestui subiect. Rămâne să vedem dacă mărfuriile referitoare la levitație prezintă garanții comparabile cu acelea despre postul total sau stigmat. Din lipsă de spațiu, mă voi limita să prezint mai detaliat doar levitațiile celui mai celebru dintre sfinții zburători, și anume acelea ale Sfântului Iosif din Copertino (Giuseppe da Copertino), deoarece ele sunt și cele în privința cărora posedăm atestările cele mai numeroase, mai variate și mai incomode.

Călugărul zburător

Giuseppe Desa s-a născut în 1603 la Copertino, în Apulia, provincie din ținutul Lecce aflată în călcâiul cizmei italiene. Ca și

Maria-Magdalena de' Pazzi și ca mulți alți mistici care nu sunt pomeniți în această carte, el își manifestă de mic înclinația spre viața religioasă. Copil încă, își petrece zile și nopți într-o desăvârșită imobilitate, rugându-se, după cum spuneau contemporanii săi, sau în contemplarea unei realități lăuntrice, cum am zice mai degrabă astăzi.

Primul său extaz ce se manifestă cu limpezime survine la vârsta de opt ani. La școală, atitudinea sa de imobilitate și contemplare continue îi aduse porecla de *bocca aperta*, gură-cască⁶. De la cea mai fragedă vârstă, începe să-și mortifice trupul și să postească (nu complet, dar într-un mod extrem de sever). Ca mulți dintre misticii făcători de minuni, este și el, în cursul copilăriei sale, ținta unor maladii recurente, pe cât de bizare pe atât de variate, și de care se vindecă adesea „în mod miraculos”. Nu putem vorbi despre boli propriu-zis nervoase, deoarece el suferă, de pildă, de abcese interne. Nu mănâncă decât „legume și verdețuri”, stă adesea vreme de mai multe zile fără să pună nimic în gură și poartă un ciliciu a cărui descriere nu prezintă nimic îmbietor.

În acest timp, contemplația sa cvasi-continuă devine o piedică în calea studiilor sale. Când, în 1620, intră în capucini, starea sa de ligatură este atât de profundă încât, ca și Marguerite-Marie Alacoque, nu e, practic, bun de nimic: toate îi scapă din mână și se dovedește într-atât de incapabil în a-și duce la îndeplinire chiar și cele mai simple sarcini ce-i revin, încât, după opt luni, este dat afară.

Reușește totuși să se facă acceptat în cel de-al treilea ordin al mănăstirii de la Grottella, de lângă Copertino, unde este luat ca rânduș, dându-i-se în grijă un asin, izbutește în cele din urmă să înfrângă răceala cu care este tratat de superiorii săi, primește haina de novice franciscan la 30 ianuarie 1627 și e ordonat preot la 38 martie 1628.

De mai mulți ani, regimul de austeritate la care se supune e înspăimântător. Se autoflagelează cu un bici garnisit cu cuie,

poartă direct pe piele un lanț de care atârnă obiecte de metal cu muchii tăioase. Vorbește despre el însuși sau, mai degrabă, despre trupul lui, folosind persoana a treia, numindu-l „asinul” și tratându-l ca pe un animal îndărătnic.

În tot acest răstimp, miracolele (vom vorbi despre ele ceva mai departe) devin atât de frecvente și de inoportune, încât superiorii săi îi interzic mai întâi viața comunitară, apoi îl denunță Sfântului-Oficiu, adică Inchiziției.

Sfântul-Oficiu îi stabilește ca domiciliu forțat mănăstirea San Lorenzo din Neapole. Este, în trei rânduri, interogat de un tribunal al Inchiziției. Judecătorii nu rețin nici un cap de acuzare împotriva lui, însă îl țin sub observație. Aici se plasează primul dintre prodigiile sale tipice, dintre acelea care, am putea zice, vor constitui specialitatea vieții lui.

Într-o zi pe când tocmai terminase de spus liturghia în chiar capela Sfântului-Oficiu, capelă închinată Sfântului Grigorie Armeanul, scoase deodată un țipăt, se înalță drept în aer, cu brațele întinse în cruce, și se deplasă astfel prin aer pentru a se așeza în cele din urmă printre florile de la altar, în mijlocul numeroaselor lumânări care ardeau acolo. Cei care asistau la slujbă începură să țipe, crezând că va lua foc. Nu fu, însă, deloc așa. Rămase acolo un moment, sub privirile înspăimântate ale asistenței, apoi, scoțând un alt strigăt puternic, fu dus de-a lungul bisericii înapoi și depus ușurel pe sol, în genunchi. În acel moment începu o scenă la fel de uluitoare și de puțin edificatoare ca și cea de dinainte: începu să se învâртеască stând astfel, în genunchi, și să sară din când în când în aer fără a-și lua nici un elan, în vreme ce repeta: „O, Preafericită Fecioară Maria! O, Preafericită Fecioară Maria!”

Această întâmplare cu totul ieșită din comun puse în încurcătură Inchiziția, căci fratele Iosif, lăsându-i la o parte virtutea, austeritățile și indiscretele levitații însoțite de strigăte, nu se evidenția prin nici o însușire particulară a spiritului. Dădea dovadă de o mare clarviziune, numindu-se el însuși „asinul”. Inchiziția

din Napoleone se debarasă de el trimițându-l la Roma, sub paza părintelui general al Ordinului său. Acesta îl prezintă papei Urban al VIII-lea (Maffeo Barberini), spirit cultivat, aristocratic și sceptic, mai cunoscut prin poeziile sale în limba latină (și foarte profane), cum și prin abilitatea politică de a încredința cele mai bune funcții membrilor familiei sale, decât pentru faptul de a gusta extravaganțele spiritului cucernic; în mare, via antiteză a sărmanului frate Iosif.

De aceea, e ușor de înțeles cât de încurcat se simți când fostul rânduș, îngenunchat în fața lui pentru a-i săruta cu devoțiune piciorul, fu deodată cuprins de extaz și se înalță în aer, scoțând strigătul lui obișnuit. Rămase acolo sus, sub privirile năucite ale papei, până când superiorul său îi dădu de înțeles că era destul și că era cazul să coboare pe pământ, ca toți oamenii, ceea ce, de altfel, Iosif și făcu. Oricât de sceptic era, Urban al VIII-lea declară că, dacă Iosif va muri înaintea lui, va veni el însuși să ateste autenticitatea acestui miracol în timpul procesului de canonizare⁷.

Neștiind ce să facă cu un taumaturg care n-avea decât sfințenia de partea lui, miracolele sale care puneau în încurcătură pe toată lumea, precum și faptul că era sărac cu duhul, în aprilie 1639, autoritățile ecleziastice îl trimiseră la Assisi. Acolo, îl așteptau tot felul de necazuri.

Părintele superior de Assisi avea propria părere în privința reputației noului său recrut: aceea că era vorba de un impostor și un intrigant. Îl privi, așadar, cu dispreț și îl trată ca pe un novice incapabil și suspect. Iosif îndură toate jignirile și nedreptățile, plin de respect și smerenie, cu toate că, în cele din urmă, persecuțiile superiorului său ajunseră să-l facă a se îndoii de vocația sa: poate că nu era demn de haina ce o purta? Această situație dură doi ani, timp în care se pare că nu s-a mai întâmplat nici un miracol. Și totuși, superiorul său general, uimit de rapoartele ostile primite din Assisi, l-a chemat la el, la Roma, pentru a-l cerceta încă o dată. Nu-l reținu acolo decât puțin timp. Definitiv convins de virtuțile sale, îl trimise înapoi la Assisi.

Atunci se produse unul dintre episoadele cele mai remarcabile din viața călugărului zburător. Reîntors de la Roma, pe când regăsea cu bucurie iubita-i biserică – unde odihnește trupul Sfântului Francisc – plină de lume, căci era sărbătoare în ziua aceea, Iosif, ridicându-și ochii spre icoana Sfintei Fecioare Maria, scoase strigătul lui obișnuit ce vestea zborul, se ridică în aer deasupra capetelor celor aflați în biserică și parcurse în zbor cei optsprezece pași (*diciotto passi*, aproximativ optsprezece metri) care-l despărțea de icoana aflată în partea superioară a loggiei de deasupra altarului. O sărută cu mare evlavie și coborî încet, sub ochii întregii mulțimi de oameni, între care se aflau și numeroase notabilități ale orașului.

Din acel moment, zborurile lui Iosif nici nu mai pot fi numărate. Iată câteva, rezumate după depozițiile de la procesul de canonizare:

„În ajunul Crăciunului, auzind muzica pe care o interpretau niște ciobani din instrumentele lor pentru a sărbători nașterea Mântuitorului, Iosif începu să se agite⁸ (...), apoi, înălțându-se de la pământ cu un strigăt, străbătu prin aer distanța de aproximativ cincisprezece metri⁹ care îl separa de altar și rămase acolo vreun sfert de oră, îmbrățișând tabernacolul...” Rămase așa o vreme, printre florile și numeroasele lumânări care împodobeau altarul, fără să deranjeze nimic și fără să ia foc, apoi coborî zburând de-a-ndăratelea, tot fără a deranja absolut nimic.

Într-o seară de Joia Mare, în vreme ce se ruga dinaintea altarului, zbură în același fel până la tabernacol, tot fără a deranja nimic din obiectele fragile pe care părea că se așază. Un detaliu relatat de către martorii oculari¹⁰ arată cât de puțin încurajate erau aceste miracole de către autoritățile bisericești, în pofida faptului că ele se dovedeau a fi atât de uimitoare: părintele superior îi porunci să coboare imediat, ceea ce și el și făcu, zburând înapoi tot de-a-ndăratelea.

În cazul întâmplării următoare, vom putea judeca cât de îndreptățiți erau superiorii eclesiastici ai lui Iosif în a nu-i priza

straniile demonstrații de cucernicie zburătoare. Într-o duminică – de Duminica Bunului Păstor¹¹ –, Iosif merse, după masa de seară, să se plimbe în grădină împreună cu frații săi. Acolo era un miel. Un tânăr călugăr luă mielul în brațe și i-l dădu lui Iosif. Acesta îl luă, îl sărută cu duioșie, apoi și-l puse pe umeri, așa cum e reprezentat de obicei în picturi Bunul Păstor care duce în spate oaia regăsită.

În acel moment, călugării îl văzură pe Iosif „devenind din ce în ce mai excitat“, mergând din ce în ce mai repede, apoi începând să fugă. Toată lumea începu să fugă după el. Deodată, el aruncă mielul în aer. Animalul se înălță până în dreptul vârfulor copacilor din apropiere și apoi se opri acolo, în timp ce Iosif se înălța până la nivelul său, plutind încetișor. Rămase îngenușec acolo, în fața mielului, la înălțimea arborilor, timp de peste două ore. Printre alte detalii interesante, îl putem remarca pe acela că animalul levita și el la fel ca și sfântul¹².

Iată acum un alt episod care, nu numai pentru cititorul modern, dar și pentru contemporanii sfântului, ținea mai degrabă de circ (*music-hall*-ul nu exista încă), decât de demonstrarea credinței.

Într-o zi, în mănăstirea de călugărițe Santa-Chiara din Coperino, confesorul mănăstirii tocmai își pusese veșmintele sacerdotale pentru a lua parte la o ceremonie de acordare a straiului monastic, și în vreme ce novicele intonau antifonul *Veni Sponsa Christi*, Iosif țâșni deodată în zbor din colțul în care șezuse până atunci în genunchi, rugându-se, și se năpusti asupra preotului, îl prinse de mână, îl ridică de la pământ și începu să-l facă să se rotească prin aer¹³.

Se întâmplă de mai multe ori (dacă e să dăm crezare martorilor) ca Iosif să răpească în felul acesta în aer vreuna dintre persoanele prezente în timpul extazelor sale.

Într-o zi fu adus la el un gentilom pe nume Baldassare Rossi, care-și pierduse mințile și avea crize de furie. Bolnavul, legat de un scaun, a fost adus cu mare greutate până la sfânt. „Fiți

credincios, seniore Baldassare“, i-a spus Iosif. Și îndată îl și prinse de păr, înălțându-se cu el în aer, unde rămaseră amândoi cam un sfert de oră. Foarte impresionat, pare-se, de acest original electroșoc, Baldassare, se zice, se vindecă.

Altă dată, de ziua Imaculatei Concepții, părintele paznic al mănăstirii din Assisi fu cel pe care, după vecernie, Iosif îl luă în văzduh, prinzându-l de subsuori; strigând: „Frumoasă Marie! Frumoasă Marie!“, el îl făcu să se rotească prin văzduh, într-un dans aerian. Impresiile părintelui paznic n-au fost reținute. Acest incident fu comparat cu zborul împăratului Iulian.

Am putea înmulți povestirile de acest gen. Thurston a numărat cel puțin o sută, a căror descriere detaliată ni s-a păstrat, însă putem citi în numeroase pasaje ale biografiilor sfântului că extazele sale erau cvasi-cotidiene și aproape întotdeauna însoțite de levitație. Când oficia liturghia, el nu stătea decât pe vârful picioarelor, ca și cum greutatea corpului său se reducea în acele momente la aproape nimic.

Dacă incredibilul ar avea diverse grade și intensități, ar trebui, fără îndoială, să acordăm laurii episodului Calvarului de la Grotella, din apropiere de Copertino, unde Iosif a stat o mare parte a vieții sale. Thurston, în ceea ce-l privește, găsește acest episod ca fiind „exagerat“. Fie-mi permis ca eu să le găesc pe toate, fără excepție, „exagerate“, dacă acest cuvânt nu e cumva, aici, prea ușor. Dintre toate prodigiile imposibile, levitația este chiar acela pe care aș vrea să-l văd o dată cu ochii mei, și în plină zi, sub cerul liber, având autorizația de a trece de câte ori vreau pe sub sfântul plutitor în aer și de a-l trage un pic de picioare ca să văd ce se întâmplă atunci. Din păcate, dacă dăm crezare mărturiilor întocmite și semnate în toată regula de un număr impresionant de persoane la fel de respectabile ca și cel mai respectabil dintre cititorii mei, acest lucru a fost făcut și răsfăcut! Dar făcut de către cine? Pentru că, totuși, dacă acel sfânt zbura atât de des și cu atâta ușurință, el ar fi trebuit să atragă și niște inși ca dumneavoastră și ca mine, care s-ar fi încăpățânat să nu creadă deloc cele auzite despre el, niște inși care ar fi râs la auzul

pretinsului miracol, niște necredincioși, niște eretici hotărâți să-i demaște legenda, și, în cazul acesta, ar trebui să deținem depozitiile lor.

Vai! aceste depozitii, le deținem.

Numai că și ele, la rândul lor, pretind că, sub ochii uluiți ai scepticilor respectivi, sfântul cel zburător zbura.

Dar să vedem mai întâi episodul Calvarului.

Așadar, în ziua aceea, din câte se povestește, vreo duzină de călugări și muncitori tocmai ridicau la Grotella cele trei cruci ale unui Calvar. Cele două cruci laterale erau deja în picioare, bine fixate. Însă cea de-a treia, înaltă de aproximativ doisprezece metri și cu siguranță prea grea, rezista tuturor eforturilor acelor oameni de a o înălța în poziție verticală.

În momentul cel mai critic al situației, Iosif se găsea la poarta mănăstirii. Sosi, zburând la înălțimea vârfului crucii, afirmă martorii, o prinse cu ambele mâini, o ridică în aer „ca și cum ar fi fost de puf” și o plasă în gaura anume pregătită pentru ea. În afara transportării prin aer a acelei cruci care, se pare, își pierduse cu totul greutatea, trebuie luat în considerare și zborul de la poarta mănăstirii și până la Calvar, adică vreo optzeci de pași.

Dincolo de ce distanță anume și de ce înălțime o levitație începe să fie exagerată? Repet: în ceea ce mă privește, găsesc că până și cea mai mică levitație, fie ea și numai de câțiva centimetri, este ceva extrem de exagerat. Dincolo de această înălțime, spectacolul poate că nu mai este același, însă el nu mai agravează cu nimic înfrângerea suferită de puterea noastră de înțelegere. Și acest sentiment este resimțit cu o asemenea pregnanță de către orice om cu judecată, încât biserica însăși nu manifestă nici un entuziasm în a populariza rapoartele procedurii de canonizare a sfântului celui zburător, rapoarte din care nu există, ne spune Laing, decât două exemplare¹⁴. Moda miracolelor nu mai are trecere în ochii funcționarilor Bisericii, care preferă azi psihanaliza și deschiderea spre lume. Dar, dacă nu există decât două, aceasta nu înseamnă totuși că exemplarele respective nu

există deloc; ele au fost studiate, iar autorii care le-au analizat au scos în evidență numărul extraordinar precum și exactitatea mărturiilor directe, semnate nu de către raportori care vor fi fost martori indirecti, de a doua mână, ci de înșiși cei care au asistat (spun ei) la acele fapte. Thurston subliniază cu îndreptățire un fapt care arată cât de conștienți erau chiar contemporanii lui Iosif, mai ales spre sfârșitul vieții lui, de cât de greu vor putea fi ei crezuți după moartea sfântului: e vorba, spune Thurston, de numărul impresionant de referințe din depozițiile procedurii, de certificări pline de semnături și prestate sub jurământ, specificându-se de fiecare dată cu claritate că aceste depoziții au fost făcute de către martori *de visu*.

Martori neîncrezători

Printre acești martori *de visu* se disting două grupuri înaintea cărora până și cel mai îndârjit critic nu poate decât să se recunoască în mod vădit pus în încurcătură.

Cel dintâi dintre aceste grupuri e alcătuit din ambasadorul Spaniei pe lângă Papa Inocențiu al X-lea, Juan Alfonso Henriquez de Cabrera, duce de Medina del Rio Seco și amiral de Castilia, dimpreună cu soția, cu familia sa și cu întreaga lor suită.

Acest important personaj, care era absolut contrariul unui bi-got, știa foarte bine pe ce te puteai baza și pe ce nu în privința ecleziastilor. Misiunea sa diplomatică la Roma, adevărată rețea de intrigi și dificultăți, începuse în 1645 și nu avea să dureze nici măcar doi ani încheiați. Născut în 1597, avusese până atunci o viață politică și militară foarte activă. În 1645, când își luă în primire postul de la Roma, trecu prin Assisi împreună cu toată suita sa și vru să-l cunoască pe acel capucin despre care se spuneau atâtea lucruri uimitoare. Îl întâlni pe călugăr singur, în chilia lui, fu impresionat de austeritatea traiului său și-i spuse soției că a văzut „un alt sfânt Francisc“.

Ducesa vru atunci să fie și ea primită de călugăr, îi aduse la cunoștință intenția ei părintelui custode al mănăstirii (numit și *custos*), însă acesta o refuză la început, știind că Iosif „evita compania femeilor“. Cum ea insista, custodele, pentru a-i fi pe plac ambasadorului, acceptă să facă uz de autoritatea sa și-i porunci lui Iosif să meargă în biserica mănăstirii, iar acolo să stea de vorbă cu Excelența Sa ambasadorul și cu cei care-l însoțeau. „Mă voi supune – spuse Iosif –, însă cât privește statul de vorbă, nu știu dacă voi putea sta.“ Zicând acestea, își părăsi chilia și coborî treptele unei scări care ducea la o ușiță din biserică, ușiță aflată vizavi de un altar unde se găsea o statuie a Fecioarei Maria.

Abia intrat, privirea i s-a oprit asupra statuii; scoase strigătul lui obișnuit, se ridică în aer la o înălțime de douăsprezece picioare, zbură pe o distanță de doisprezece pași pe deasupra ambasadorului, a soției acestuia și a suitei lor, până la statuie, la picioarele căreia (aflându-se tot în aer) rămase o clipă nemișcat, într-o atitudine de venerație; scoase un alt strigăt ascuțit, după care parcurse din nou, tot prin aer, pe deasupra capetelor asistentei și de-a-ndăratelea, același drum, până la locul de unde zburase; îngenunche, se înclină o dată înspre statuie, și, cu gluga ridicată, sărută pământul, după care se întoarse repede în chilia sa fără a scoate o vorbă, în vreme ce ducesa și mai multe persoane din suita ei, înspăimântate de miracol, își pierdeau cunoștința¹⁵. Pentru a o face pe soția Excelenței sale să-și vină în fire, a trebuit să i se stropească fața cu apă rece și să i se dea ca să respire un ingredient numit în italiană *suffumigio* (un inhalant, probabil vreun parfum puternic); aceasta atât ei, cât și mai multor persoane din suită. Amiralul însuși, cunoscut ca un om tare din fire, nu leșină, în schimb, își ridică brațele, privind cu ochii ieșiți din orbite atât de tulburat, încât, ni se spune, fu cât pe ce să moară. Muri, de altfel, doi ani mai târziu.

Celălalt grup de martori este, dacă așa ceva mai e cu putință, încă și mai incomod, deoarece e vorba de un brelan deeretici alcătuit din Johann Friedrich von Brunswick, duce de Saxa, și

însoțitorii săi – cu toții lutherani, în afara unuia singur, pe nume Georg Sittig¹⁶. Acest Johann Friedrich von Brunswick nu era, cu siguranță, un netot, pentru că el fu cel care, mai târziu, l-a luat sub protecția sa pe marele filozof și matematician Leibniz, aflat atunci în unul din momentele cele mai dificile ale carierei sale, acordându-i titlul de bibliotecar și o totală libertate.

Deci, în februarie 1651, ducele, care călătorea prin Italia, trece prin Assisi și, intrigat de zvonurile referitoare la miracolele sfântului zburător, aranjează lucrurile în așa fel încât să-l poată vedea pe Iosif fără ca acesta să știe.

Însoțit de Sittig (care i-a servit probabil de mijlocitor) și de un alt nobil, pe nume Johann Heinrich Blume, a fost primit în mănăstire. Li se dădu acestor gentilomi o cameră, numită Camera papei.

A doua zi, duminică, cei trei fură conduși în taină pe o scară de serviciu până la ușa capelei fostului noviciat, unde Iosif oficia de obicei liturghia. După cât ni se spune, el nu știa că era observat.

Liturghia începu. La un moment dat, în aceleași circumstanțe deja relatate până acum de mai multe ori, Iosif scoase un strigăt puternic, iar cei trei bărbați îl văzură înălțându-se în aer, zburând așa ingenuncheat, de-a-ndăratelea, vreo cinci pași, apoi rămânând pe loc, tot în aer, stând în extaz înaintea altarului; după care, cu un nou țipăt, reveni spre altar, ieși din extaz și reluă oficierea liturghiei.

Cei trei bărbați, necrezându-și ochilor, vrură să mai asiste o dată la același spectacol și obținură permisiunea de a fi iarăși acolo la liturghia de a doua zi. De astă dată, prodigiul fu nițel diferit, dar faptul că se repetă arată în ce măsură făcea el parte din viața cotidiană a fratelui Iosif. Ei îl văzură ridicându-se „la o palmă” deasupra altarului, plutind în aer cam un sfert de oră, apoi coborând încet la loc.

După ce putu să vadă de două ori acest miracol, ducele fu atât de tulburat, încât hotărî să se convertească la catolicism, lucru care, cu siguranță, nu era prevăzut în programul călătoriei sale.

Heinrich Blume, care avea oroare de papism, turba de mânie în urma celor văzute. Se zice că ar fi spus: „Blestemat să fiu că am făcut această călătorie! Vin aici cu sufletul liniștit, și iată-mă acum tulburat, furios și cu probleme de conștiință“.

Trebuie să admitem că în ochii lor nu era nici o îndoială în privința realității celor văzute, fiindcă, după doi ani de rezistență și neliniște, și Blume sfârși prin a se converti, în 1653, la catolicism. Să mai spun oare că, după părerea mea, acesta era un motiv de convertire fără nici o valoare și că o viață exemplară și virtuoasă îmi pare a fi o cu mult mai demnă demonstrare a adevărului decât un număr de acrobație inexplicabil prin legile cunoscute ale științei?

Există în istoria Sfântului Iosif din Copertino mai multe lucruri care dau de gândit, și aceasta din mai multe puncte de vedere. Acest papă Urban al VIII-lea, inteligent, diletant, om politic și atât de dornic, spunea el, să adeverească prin mărturia sa că sârmanul frate Iosif săvârșise sub ochii lui un fapt cu totul ieșit din comun și „contrar legilor naturii“, este același care semnă, e drept, fără entuziasm, dar totuși semnă, condamnarea lui Galilei, ale cărui descoperiri urmau să-l conducă pe Newton la formularea legilor gravitației. Recunoscând realitatea unui miracol ce viola, poate, legile pe care nici el, nici nimeni altcineva din vremea aceea nu le cunoștea¹⁷, se dovedi mai înțelept decât dacă ar fi acceptat să acopere cu autoritatea lui o dispută care nu era decât disputa unor ignoranți. Un secol mai târziu, un alt papă înțelese mai bine ca nimeni până la el, inclusiv savanții, cât de subiectivă e ideea referitoare la „limitele legilor naturii“: acesta fu Benedict al XIV-lea, care, pe vremea când era doar cardinal, se întâmplă să fie avocatul Diavolului în procesul de canonizare a călugărului zburător. Nimeni ca el nu a văzut mai bine cum stăteau lucrurile în privința miracolelor, deoarece el admitea că, dacă anumite lucruri sunt probabil contrare legilor naturii, nu se știe cu exactitate care anume sunt contrare. Învățătura sa a oferit teologilor discernământul exemplar de care aceștia dau dovadă de atunci încolo față de caracterul, miraculos sau nu, al prodigiilor. Judecata sa de istoric

în privința mărturiilor referitoare la faptele cu totul prodigioase ale vieții fratelui Iosif trebuie, deci, să fi fost privită cu o înaltă considerație. Biografia lui Pastrovicchi, cea mai minuțioasă din punctul de vedere al atestărilor, a fost publicată din ordinul lui¹⁸, iar în amplul său tratat *Despre beatificarea slujitorilor lui Dumnezeu*, el se exprimă în acești termeni:

„Pe când îndeplineam funcția de Promotor al Credinței (avocat al Diavolului), începu discutarea cauzei venerabilului Slujitor al lui Dumnezeu, Iosif Copertino (...). În această cauză, martori oculari de o indiscutabilă onestitate au depus mărturie în privința celebrelor înălțimi¹⁹ în văzduh și îndelungi zboruri ale Slujitorului lui Dumnezeu în momentele în care acesta era în extaz“²⁰.

Zborurile extatice ale sfântului îl făcuseră să dobândească o celebritate care dădea tot atâta satisfacție hanurilor și cârciumilor din împrejurimi pe câte necazuri superiorilor săi. În vremea aceea, posibilul profit de pe urma taumaturgilor nu era încă un lucru speculat de mânăstirea în care ei se găseau²¹. Toate aceste fapte prodigioase erau foarte prost văzute de către autoritățile ecleziastice și, de pe 28 martie 1628 până la moartea sa (18 septembrie 1663), sfântul, ne spune Olivier Leroy, „a fost exclus de către superiorii săi de la cor, procesiuni, refectoriu, din cauza tulburării pe care o produceau aceste extraordinare extaze, adesea în împrejurări mai degrabă comice decât edificatoare“²².

Se pare, într-adevăr, că levitațiile se produceau esențialmente sub efectul admirației, atunci când vreun obiect oarecare, floare, cântec, tablou, peisaj, statuie, mișcau sufletul fratelui Iosif. Într-o zi, la refectoriu, el își relua zborul din pricina contemplării unui arici de mare. Uneori, lua cu el anumite obiecte aflate în vecinătatea sa. Alteori, dimpotrivă, veșmintele sale rămâneau supuse legilor obișnuite ale gravitației: într-o zi, pe când plutea dinaintea altarului, în fața tabernacolului, sandalele îi căzură din picioare. Iar alteori, sfârșitul extazelor sale îl lăsa în situații neplăcute, ba chiar primejdioase: de pildă, într-o zi, aflându-se în

grădină, zbură până la înălțimea crengii de sus a unui copac, unde se și așează. Creanga nu se clatină decât foarte puțin, atâta vreme cât țină extazul. Însă când acesta luă sfârșit, fratele Iosif, aflat tot pe creanga care acum se îndoaia primejdios, fu incapabil să coboare și a trebuit să se aducă o scară pentru a-l lua de acolo.

Să cităm acum și una dintre ultimele și cele mai curioase levițiuni ale sfântului, consemnată în cartea lui Bernino²³. Este vorba despre depoziția chirurgului Francesco da Pierpolo, martor direct al faptelor, a medicului Jacinto Carosi și a părintelui Silvestro Evangelista. Iată ce spune chirurgul:

„În timpul celei din urmă boli de care a suferit părintele Iosif, a trebuit, urmând prescripției făcute de doctorul Jacinto Carosi, să-i cauterizez o rană pe care o avea la piciorul drept. Părintele Iosif stătea pe un scaun și ținea piciorul pe genunchiul meu. Aplicasem deja fierul pentru cauterizare. Am băgat atunci de seamă că părintele Iosif nu se mai afla în deplinătatea simțurilor sale, stând ca răpit, într-o stare de completă abstragere. Brațele îi erau întinse, ochii deschiși și îndreptați spre cer, gura întredeschisă. Părea a nu mai respira deloc. Am remarcat atunci că plutea în aer cam la o palmă deasupra respectivului scaun, în aceeași poziție, de altfel, ca înainte de extaz. Am încercat să-i îndoi piciorul, dar n-am reușit: el rămase întins. O muscă i se așezase pe pupila ochiului; cu cât mă străduiam mai mult să o alung, cu atât ea se încăpățâna, parcă, să revină în același loc. În cele din urmă, a trebuit să o las în pace. Ca să-l pot observa mai bine pe părintele Iosif, m-am așezat în genunchi. Medicul sus-numit îl examina și el o dată cu mine. Amândoi am putut constata în mod limpede că părintele Iosif se afla în extaz și că, altminteri, era realmente suspendat în aer, în felul în care l-am arătat deja. Această situație dura cam de un sfert de oră, când părintele Silvestro Evangelista intră în odaie (...). După ce a constatat și el ce se petrecea, i-a poruncit părintelui Iosif ca, urmând sfânta ascultare, să-și revină și l-a strigat pe nume. Iosif a zâmbit și și-a revenit în simțiri“²⁴.

Aceste exemple, alese din viața unui mistic a cărui specialitate, putem spune, o constituia acest tip de prodigiu, ne oferă o idee despre ceea ce sunt mărturiile referitoare la levitație în cadrul hagiografiei catolice. Am spus ceva mai sus că investigațiile moderne au regăsit mărturii asemănătoare la antici, cum și în toate acele religii în care se practică disciplinele ascetice: taoism, budism, islamism²⁵. Faimosul sfânt musulman al-Hallaj, de pildă, a fost văzut de către discipolii săi levitând în timpul extazelor sale. Martiriul acestui sfânt, povestit cu emoție de Louis Massignon, dovedește în cazul lui o înflăcărată iubire față de divinitate, iubire comparabilă cu sentimentele cele mai înălțătoare pe care le putem găsi exprimate în hagiografia creștină. Una dintre mărturiile referitoare la levitațiile sale este deosebit de tulburătoare, deoarece ea a fost făcută în timpul procesului său de către un martor al acuzării. Tribunalul, deși a considerat miracolele drept o dovadă de sfințenie, l-a condamnat, totuși, după cum se știe, pe al-Hallaj.

Constantele fenomenului de levitație

Oricât de uimitor ne-ar părea, levitația este, deci, în același timp, cel mai de necrezut și cel mai bine atestat dintre miracolele mistice. Circumstanțele secundare care-l însoțesc, conform relatărilor, și structura sa ca fenomen sunt, de asemenea, de o remarcabilă constanță. Această constanță nu s-a dezvăluit decât mai apoi, când istoria celorlalte religii, inclusiv a religiilor antice, a început să fie cunoscută de către savanți. În cele ce urmează, voi folosi în parte analiza lui Olivier Leroy, care a întocmit un tablou foarte detaliat al caracteristicilor fenomenului.

Câmpul de levitație. Nu este întotdeauna limitat la corpul subiectului, așa după cum am văzut și în cele câteva exemple deja citate. Sfântul Ioan al Crucii a fost văzut înălțându-se-n

cer cu tot cu scaunul pe care ședea, maica Maria lui Isus (din Bourg), cu tot cu scăunașul de închinat pe care era îngenuncheată. Adesea, veșmintele își păstrează poziția pe care ar avea-o dacă subiectul ar sta în picioare, atunci când acesta își schimbă poziția față de verticală sau chiar când el se rotește, ajungând cu capul în jos și picioarele-n sus. La stigmatizații care mimează crucificarea, sângele curge ca și cum subiectul s-ar afla în picioare, cu toate că el e, de obicei, culcat.

Inerția. Trebuie să distingem două cazuri. Uneori, subiectul aflat în levitație pare a rezista oricărui fel de forță la care e supus, ca și cum ar fi inserat într-un invizibil și impalpabil spațiu solid. El nu poate fi clintit. În alte cazuri, foarte numeroase și atestate într-un mod cu totul remarcabil, el pare a-și fi pierdut greutatea. Vizionara Maria din Agreda (ale cărei revelații au fost, de altminteri, taxate drept „suspecte“ de către teologi) oferă un exemplu foarte grăitor în acest sens:

„(*În timpul extazelor ei*) trupul îi era ca mort și lipsit de reacție (*inerție*) dacă îl atingeai. El era înălțat în aer deasupra solului și atât de ușor, de parcă nici n-ar fi avut o densitate proprie. Ca un fulg era legănat de orice adiere, chiar și de la distanță“²⁶.

Detaliul acesta excita, de altfel, foarte mult frivolă curiozitatea a celor de la mănăstire, care se amuzau suflând asupra extaticei pentru a o deplasa prin aer.

Asemenea fapte de necrezut nu par, totuși, a fi foarte greu de observat... cu condiția de a fi introdus în mănăstirile de contemplativi. Personal, am putut culege o mărturie directă din gura unui neurolog eminent, iar faptul s-a produs cu puțini ani în urmă, chiar la Paris. De Rochas povestește și el un caz observat într-o mănăstire de lângă Grenoble de către un profesor universitar și un inginer, fost elev al Școlii politehnice. În timpul extazelor ei, respectiva călugăriță era culcată. „Uneori, în acele

momente, trupul ei devenea rigid, iar dacă o luai de cot, o ridicai ca pe un fulg, într-atât era de ușoară”²⁷.

Concomitențe fiziologice. Sunt acelea, foarte variate, ale extazului. Am văzut, atunci când a fost vorba despre Maria-Magdalena de' Pazzi, care sunt cele două tipuri de extaz clasic: cel agil și cel inert. În cazul levitației, cel mai frecvent pare a fi (aproape întotdeauna) acela reprezentat de alienarea totală a simțurilor. Un fapt foarte des semnalat este și strigătul puternic ce însoțește sau anunță momentul desprinderii de sol (Vito di Martino, François de Saint-Nicolas, Sfântul Petru din Alcantara etc.). Bernino, biograful deja citat al lui Iosif din Copertino, povestește că, întrebând odată de către cardinalul di Lauria asupra rațiunii acestui strigăt întotdeauna șocant în liniștea meditativă a unui lăcaș de cult, sfântul i-a dat următorul răspuns: „Când iubirea divină izbucnește în inimă, e ca și atunci când praful de pușcă, luând foc în arcebută, explodează cu mare zgomot“. Se pare, așadar, că el își dădea seama de faptul că un fenomen necunoscut și care se manifesta cu o deosebită forță se producea atunci în zona inimii.

Mai sunt de asemenea menționate căldura și tremuratul. Blaise de Caltanissetta „tremura din cap până-n picioare, de parcă ar fi avut un acces de febră, și scotea niște strigăte puternice atunci când se înălța în aer”²⁸. La fel se petreceau lucrurile și cu Sfânta Tereza din Avila. Vom examina ceva mai departe fenomenele luminoase.

Sexul. Contrar unei păreri foarte răspândite, cea mai mare parte a sfinților făcători de minuni este de sex masculin. Thurston nu e de această părere, însă el nu se bazează decât pe o impresie. Leroy, care a studiat două sute cincizeci de mistici creștini, la care se manifesta fenomenul de levitație, a găsit un număr de o sută doisprezece bărbați și nouăzeci și trei de femei²⁹.

Doctorul Imbert-Gourbeyre crede că raportul e de cincizeci de bărbați la o femeie. Poulain (a cărui experiență de îndrumător spiritual a fost foarte întinsă) crede și el că bărbații sunt mult mai

numeroși, dar că femeile sunt de obicei mai bine-cunoscute, deoarece, sperându-se mai ușor de niște fenomene pe care nu și le pot explica, sunt mult mai înclinate să apeleze la sfaturile altcuiva. Poulain bazându-se pe experiența sa de îndrumător spiritual, mai spune de asemenea că miticii de sex masculin sunt mai înclinați spre solitudinea spirituală, cu care se acomodează ușor – o solitudine, s-o reamintim, care e de fapt inexistentă, deoarece misticul se simte într-o cvasi-constantă intimitate cu Dumnezeu. Această observație a lui Poulain explică impresia avută de Thurston, a cărui cunoaștere a fenomenelor mistice a fost imensă, însă mai ales indirectă: el era un biolog și un erudit, nu un îndrumător spiritual. J.H. Crehan, iezuit a și el, și care a îngrijit ediția critică a unei părți din opera sa dispersată sub formă de articole prin revistele de specialitate, declară³⁰ că notele lăsate de Thurston dovedesc o cunoaștere aprofundată a enormei colecții in-folio cunoscute sub denumirea de *Acta sanctorum*. Puțini în lume (în caz că există astfel de oameni) se pot mândri măcar cu faptul de a o fi citit. Chiar și bollandiștii, care continuă și azi redactarea acestei lucrări, urmând metodele cele mai moderne ale științei istorice, nu prea pot afirma că au o cunoaștere *in extenso* a acestei colosale opere colective, începute în secolul al XVII-lea și continuate de atunci încoace fără întrerupere. Desigur, nici eu nu o cunosc decât fragmentar, prin intermediul autorilor care, pentru un motiv sau altul, au publicat pasaje din ea.

Oricum ar fi însă, ceea ce ne prezintă *Acta sanctorum* sunt niște mărturii. Iar pentru ca o mărturie să existe, trebuie, în mod evident, ca faptele la care ea se referă să fie mai întâi cunoscute. Or, ceea ce se constată, spune Poulain, este că faptele ce-i privesc pe bărbați sunt, cel mai adesea, aflate din întâmplare, în vreme ce, dimpotrivă, cele referitoare la femei sunt dezvăluite mai degrabă atunci când extatica, tulburată de ceea ce i se întâmplă și nedispunând de formația teologică necesară pentru a judeca ea însăși despre ce-i vorba, merge să ceară sfatul unor persoane mai docte decât ea³¹. Așadar, prodigiile feminine sunt, poate, relate mai curând în mod proporțional în *Acta sanctorum*. Totuși,

statisicile lui Leroy și Imbert-Gourbeyre lasă să se vadă o mai mare frecvență a miracolelor la bărbați.

Un caz particular care ar constitui o excepție de la această regulă ar fi, după Poulain, acela al vizionarilor. Însă viziunile nu ridică nici o problemă științifică ce ar pune în cauză cunoștințele actualmente admise. Dacă ele au o origine transcendentă, această chestiune nu privește știința, iar, în caz contrar, psihiatria și neurologia ne furnizează un întreg set de fenomene bine-cunoscute și care sunt capabile să le explice³². De aceea nu voi analiza în această carte viziunile. Dar evident, pentru levitație, abstenență totală etc., este o cu totul altă poveste.

Frecvența. Opiniile autorilor sunt divergente în privința acestui punct. Leroy evaluează până la maximum unu la sută numărul misticilor care levitează, și afirmă că este vorba de un fenomen foarte rar. Unu la sută din cei 16 000 de sfinți repertoriați înseamnă, totuși, 160. În plus:

- 1) foarte multe levitații sunt atribuite misticilor (cu mult mai numeroși) care n-au îndeplinit criteriile de sfințenie cerute de Biserica catolică (de exemplu, ca să nu cităm decât unul dintre cazurile menționate în această carte, Katherina Emmerich);
- 2) există levitații considerate drept diabolice de către Biserică. Un asemenea caz – excelent atestat – este acela al lui Élisabeth de Ranfaing „posedata din Nancy“, caz studiat de istoricul Delcambre.

Delcambre, care era arhivar al departamentului Meurthe-et-Moselle, a făcut greșeala de a încredința stabilirea autenticității acestor levitații lui Lhermitte. Cunoaștem admirabila poziție a lui Lhermitte: dacă faptele atestate depășeau limitele științei *lui*, atunci de vină pentru aceasta era Dumnezeu sau, la limită, Diavolul. Așa încât, în cazul lui Élisabeth era vorba de o „halucinație colectivă“.

Halucinația, colectivă sau nu, a fost, de atunci încolo, studiată în profunzime și cu metode complet necunoscute pe vremea

lui Lhermitte. În lumina acestor studii, disertațiile lui Lhermitte în privința documentelor publicate de către Delcambre³³ sunt pur și simplu rizibile și trebuie să rămână drept o exemplară ilustrare de dogmatism. Dintre verdictele lui Lhermitte, să-l cităm doar pe acesta (p. 114):

„Élisabeth (*a putut fi văzută*) făcând piruete, dându-se peste cap într-un mod surprinzător, sau, miracol încă și mai strălucit (*toate acestea în sens ironic*), înălțându-se-n văzduh în niște condiții care desfid legile fizicii și ale fiziologiei.“

Mai e, oare, nevoie să reamintim faptul că fizica și fiziologia au progresat cu mult mai mult (și într-un mod cu totul imprevizibil) de la moartea lui Lhermitte până azi, decât de la Aristotel până la Lhermitte? La ce rezultate vor ajunge aceste științe într-o mie de ani? Ce știe Lhermitte în această privință? Delcambre, mai modest și procedând realmente într-un mod mai științific, amintește numeroase alte cazuri asemănătoare și la fel de bine atestate, survenite în circumstanțe în care interesele lui Dumnezeu și cele ale Diavolului nu sunt de o orbitoare evidență³⁴. Impresionat de siguranța academică a psihiatrului, Delcambre lasă în seama acestuia verdictul final. Dețin, totuși, din partea unui alt istoric, prieten al lui Delcambre, și anume Jean Palou³⁵, informația că arhivarul și-a rezervat dreptul de a avea propria opinie, diferită de judecățile academicianului.

Mediumuri și mistici

Printre celelalte cazuri de levitație invocate în sprijinul demonstrării existenței reale a fenomenului respectiv, există și acelea care sunt atribuite „mediumurilor“. Mulți dintre aceștia au fost (și sunt) niște persoane dubioase³⁶. Însă cel puțin unul dintre ei, Stanton Moses, care nu era medium de profesie, ci

chiar profesor la University College School din Londra, e cunoscut drept un om de o înaltă moralitate de către toți cei care au avut ocazia să-l cunoască și să-l studieze³⁷, iar levitațiile sale sunt atestate de împrejurări și de oameni de știință care par a fi cu totul ireproșabili.

Deși problema mediumurilor nu privește prezenta noastră cercetare, compararea levitațiilor lor cu acelea ale misticilor are totuși oarecare șanse de a fi instructivă. Diferențele sunt destul de frapante.

Levitațiile mediumurilor sunt mai slabe (cu excepția unui singur caz, foarte discutat, însă bine atestat: cel al levitației lui D.D. Hume³⁸), mai scurte, mai rare. Pierderea greutateii nu e niciodată menționată, după cum nici rezistența la împingere. Levitația mediumnică survine întotdeauna cu ocazia unei anumite stări fiziologice, numite „transă” și care prezintă unele similitudini cu extazul, însă și mai multe deosebiri. Transa este un fel de stare hipnotică și nu poate fi atinsă ca orice stare hipnotică (exceptând anumite cazuri rarissime³⁹) decât la capătul unei mai mult sau mai puțin lungi concentrări sau pregătiri psihologice, în vreme ce extazul este instantaneu și involuntar; extazul este însoțit cel mai adesea de o analgezie totală, în timp ce mediumul aflat în transă este cel mai adesea în hiperstezie; extazul (în afară de cazul viziunii însoțite de durere) odihnește, în vreme ce transa cu efecte fizice obosește și chiar extenuază; am văzut că extazul se manifestă printr-un EEG cu unde alfa generalizate, pe când transa și hipnoza nu prezintă nimic particular în acest sens⁴⁰; transa necesită o stare fizică bună: oboseala și boala sunt impedimente în calea ei, pe când extazul survine în orice fel de stare, inclusiv în aceea de agonie (cf. al-Hallaj); se pare că nu ar exista o anume predispoziție ereditară la mediumnitate; nimic de acest fel nu se observă în cazul extazului, care uneori pare, desigur, a fi legat de un anumit factor înnăscut (cazurile extazelor foarte precoce), dar care, ca regulă aproape absolută, survine după perioade îndelungate de practică ascetică (absente la mediumuri); ca toți asceții, asceții care au extaze sunt, din punct de vedere

psihologic, caracterizați printr-o voință suproamenească și prin manifestarea unui total dispreț în fața durerii, pe care o folosesc, dimpotrivă, ca pe un mijloc de a-și domina tendințele și înclinațiile pur omenesti, în vreme ce mediumurile „suferă cel mai adesea de dezagregare mentală”⁴¹; în fine, mediumurile sunt deseori de sex feminin.

Acest succint tablou sugerează cu claritate că niște fenomene identice (deși de intensitate foarte inegală) apar la mediumuri ca urmare a unei anumite dispoziții imputabile doar hazardului, condițiilor fiziologice; în timp ce, la ascet, ele sunt rezultatul unui mod de viață ales cu bună știință și menținut printr-un remarcabil efort de voință.

O altă diferență, mai enigmatică, are, cu siguranță, o semnificație fizică mult mai profundă, cu toate că, pentru moment, trebuie să ne mărturisim neputința de a o lega de ceva cunoscut. Este vorba despre aceea care se manifestă prin fenomene termice și luminoase.

Le mediumuri (dacă dăm crezare mărturiilor), fenomenele fizice (levitații, deplasarea obiectelor fără ca ele să fie atinse etc.) par întotdeauna a fi însoțite de o scădere a temperaturii ambiante. În timpul unei ședințe mediumnice a lui Stanton Moses (cea din 7 februarie 1874), camera părea să se fi umplut de aer rece, iar termometrul marca o scădere a temperaturii de 6°F. Harry Price a verificat acest fapt cu mediumul Stella⁴². Același fenomen a putut fi constatat cu Eusapia Palladino, D.D. Hume, Willy. „Temperaturile cele mai scăzute par a fi corelate cu fenomenele cele mai intense” (René Sudre). Eu însumi am putut constata o dată acest fapt, cu un medium neprofesionist; nu cunosc însă și alte cazuri.

Or, tocmai contrariul acestui fenomen este relatat de către martorii levitațiilor mistice: acestea sunt însoțite foarte frecvent de o emisie de căldură, care e uneori de-a dreptul fantastică. Olivier Leroy a pus în evidență existența unei asemenea circumstanțe la următorii mistici care aveau însușirea de a levita: Gemma Galgani, Leonardo di Lettere, Nicolas Factor,

Pudenziana Zagnoni, Passidea Crogi, Angelo D'Acri, Jean Colombini, Colette de Corbie, Lucie de Narni, François de Paule, Louis Bertrand, Ecaterina di Ricci, Filippo di Neri, Magdalena de' Pazzi, Pedro d'Alcantara, Maria Villani, Veronica Giuliani, Paul de la Croix. În apropierea Mariangiolei Virgili⁴³ căldura era „insuportabilă“. Se cunosc și hipertemiile uluitoare ale lui Padre Pio, și el un extatic având (printre altele) darul de a levita, hipertermii care făceau să crape termometrele⁴⁴.

Ar exista, așadar, levitații endotermice, datorate unor hazarduri fiziologice (cele ale mediumurilor) și levitații exotermice, consecutive practicilor ascetice pe care le-am studiat în primele capitole. În termenii fizicii, cele dintâi ar absorbi din mediul ambiant energia necesară producerii prodigiului, pe când celelalte ar obține-o din acest metabolism anormal a cărui existență am fost conduși pe alte căi să o presupunem la misticii abstenenți. Astfel, postul total și levitația s-ar putea să nu fie decât două manifestări diferite ale unei aceleiași fizici.

Metabolismul anormal e o ipoteză la care ne conduc, de asemenea, numeroase alte fapte, și acestea aparent fără legătură între ele.

Cel dintâi dintre aceste fapte îl constituie luminiscentța trupului în timpul extazelor și, mai ales, în timpul levitației. Am făcut deja aluzie la acest fenomen, observat la misticii Antichității (necreștine). Să cităm în rimul rând, pentru a putea vedea cum mărturiile rămân mereu aceleași de-a lungul tuturor culturilor, descrierea pe care o face Émile Lamé atunci când rezumă povestirile relatând despre inițierea împăratului Iulian, povestiri ce ni le-au lăsat Theodoret și Grigorie din Nazianz, despre care am vorbit deja:

„Atunci Maxim (*ascetul de la templul Dianei din Efes și discipol al lui Iamblichos, și el renumit pentru levitațiile sale însoțite de fenomene de luminiscentță*), ca și cum ar fi îmbrățișat o ființă nevăzută, întinse brațele-n sus, își lăsa capul pe spate și, înălțându-se-n aer, rămase acolo suspendat, imobil și

înconjurat de o ceață luminoasă (...). Iulian înaintă fără să ezite, de parcă ar fi fost condus de o forță superioară (...). Îndată Maxim îl prinse de păr, îl trase după el, apoi începură amândoi să se rotească în jurul peșterii, la câțiva pași de pământ, din ce în ce mai repede⁴⁵.

Mărturiile referitoare la sfinții creștini sunt foarte numeroase și, cel mai adesea, relatate cu lux de amănunte (Sfântul Filippo di Neri, Sfântul Charles Borromée, Sfântul Ignățiu de Loyola, Sfântul François de Sales, preafericitul Bernardino Realino, Sfânta Lidwina din Schiedam, călugărul – aparținând ordinului Sfântului Bruno – Jean Tournier, preafericitul Thomas de Cori, preafericita Aleidir din Scarbeke, Sfântul Louis Bertrand, Katherina Emmerich etc.).

În al său *Tratat asupra Beatificării*, viitorul Benedict al XIV-lea evaluează numărul cazurilor citate în arhivele hagiografice la „mai multe sute“, admitând și pentru acest miracol posibilitate existenței unor cauze naturale necunoscute.

Că trupul uman ar putea uneori deveni luminos, această afirmație va fi, evident, și ea primită cu dispreț de către spiritele înalte. Se întâmplă însă că acest fenomen este unul dintre acelea pe care știința le-a putut studia în voie, deși fără a-l fi putut explica: putem găsi la Thurston⁴⁶ o succintă dare de seamă a unui caz studiat și filmat în 1934 într-un spital italian. Împreună cu filmul, a fost prezentat înaintea unei societăți medicale ce ținea de Universitatea din Padova și un raport întocmit de către medicul care studiasse cazul, și anume doctorul Protti.

Acest doctor Protti remarcă în studiul său că subiectul, o femeie, era „pradă unei idei fixe cu caracter religios“, că apariția luminozității era în legătură cu anumite tulburări neuro-vegetative, în special cu accelerarea ritmurilor cardiac și respiratoriu, transpirații abundente, puternice variații ale activității endocrine și mai ales cu perioade de post total, detaliu ce pare a-l fi frapat îndeosebi pe medic.

Acest tablou, se observă, coroborează concluziile la care conduce studierea cazurilor mistice. Medicul italian pare a nu cunoaște aceste cazuri. Totuși, el avansează o ipoteză interesantă. Ar fi posibil, spune el, ca în timpul crizelor în care se produce respectiva luminozitate, unele componente sulfuroase existente în sudoare să fie excitate sub efectul radiațiilor extraordinar de puternice emise de sânge. Rezumatul lui Thurston nu lasă să se înțeleagă prea bine ce i-a dat lui Protti ideea că radiațiile dure (invizibile), presupuse a fi cauza unei fluorescențe a pielii, și-ar avea originea în sânge. Se pare că a fost vorba de activitatea glandulară anormală constatată în respectivele circumstanțe.

Se știe că reglarea temperaturii corpului e controlată de hipotalamus. În acest organ există un fel de termometru viu de o mare sensibilitate: cea mai ușoară încălzire realizată în mod experimental asupra lui provoacă imediat transpirația⁴⁷. Niște receptori nervoși situați în piele se află în relație cu acest centru termoregulator⁴⁸.

Or, hipotalamusul este un organ de cel mai mare interes pentru subiectul nostru. În primul rând, el asigură corelația între temperatura corpului, transpirație, pofta de mâncare⁴⁹, setea⁵⁰ și e în legătură, prin niște căi foarte complexe, cu formațiunea reticulară, care joacă un rol esențial în cadrul stărilor de conștiință (veghe, somn, atenție). Stimularea hipotalamusului posterior dă naștere unor stări de veghe caracterizate printr-o creștere a atenției și implică activarea EEG-ului cortical. Un „centru al sațietății” care inhibă foamea a putut fi localizat în nucleul ventromedial al hipotalamusului⁵¹. Parțial, prin intermediul hipofizei, hipotalamusul controlează activitatea sexuală⁵². Bineînțeles, trebuie să ne ferim a face din hipotalamus, care e principalul organ ce reglează viața noastră vegetativă, organul activităților mistice! Fiziologia misticului, aceea a gândirii în general, și chiar fiziologia de relație în întregul ei, rezultă dintr-un ansamblu foarte complicat de

acțiuni și reacțiuni reciproce ale sistemelor nervoase autonom și central, precum și ale sistemului endocrin, totul formând ceea ce Claude Bernard numea „mediul interior”⁵³. Dar, în cele din urmă, nu putem să nu fim, încă o dată, frapați de coerența care există, pe de o parte, între fenomenele descrise de autorii din vechime, care nu aveau în vedere decât istoria vieții unui sfânt și, pe de altă parte, trama fiziologică invizibilă descoperită de știința contemporană în spatele acestor fenomene. Asceții postesc, își pot controla în totalitate activitatea sexuală, au stări de conștiință cu totul ieșite din comun și, uneori, extraordinare hipertermii; iar îndărătul tuturor acestor fenomene, descoperim că se află hipotalamusul. Să adăugăm efectele nu mai puțin coerente despre care am arătat deja că se află în legătură cu epifiza, și atunci cu greu ne vom putea sustrage impresiei că fiziologia misticului formează un tablou extrem de logic în articulațiile sale – și anume ceea ce medicii numesc un sindrom –, ca și cum misticul ar fi o ființă care folosește fiziologia umană conform ordinii ascunse a acesteia, însă în scopuri necunoscute, care sunt tocmai acelea presupuse de miracol; ca și cum ceva, în el, ar ști în ce fel să obțină de la instrumentul pe care l-a creat evoluția biologică, și anume trupul său, efecte datorate unei informații superioare propriului bagaj informațional.

Cunoașterea de dincolo de cunoaștere

Să încercăm să formulăm cu claritate această idee dificilă și care, din punct de vedere intelectual, e cu adevărat redutabilă.

Atunci când examinăm fenomenele mistice, le descoperim două fațete.

Una din ele ne este dezvăluită de instrumentul prin care se produce fenomenul: creierul, organele, glandele, într-un cuvânt, organismul misticului, trupul său. Cu cât aprofundăm mai mult studiul acestor fenomene, cu atât constatăm că producerea lor e

conformă legilor cunoscute ale instrumentului care le produce. Această carte nu oferă decât o foarte palidă idee în privința conformității depre care vorbesc.

Cealaltă fațetă este minunea, prodigiul, așadar, produsul instrumentului. Dacă cititorul a fost de acord cu demersul meu, atunci el va accepta să ia în considerare ipoteza conform căreia, cu cât vom analiza mai bine condițiile în care se produc prodigiile mistice, cu atât vom putea înțelege mai bine cum se realizează ele.

Dar esența miracolului, acest lucru prin care miracolul se va delimita întotdeauna de spiritul magic, obstinat în a nu admite în infinitul macrocosmului decât proiecțiile îngustutului său microcosm subiectiv, această esență va rămâne totuși inexplicabilă. Într-adevăr, ea constă în aceea că miracolul, deși se produce în conformitate cu legile naturii, presupune cunoașterea și utilizarea lor de către nu-știu-ce care depășește granițele cunoașterii noastre. Apărând ca urmare a ascezei, care este o activitate deliberată și pe deplin conștientă a omului, el ni se prezintă ca apariție a unui surplus de informație a cărei sursă scapă oricărei determinări.

Ca să folosim o analogie banală, să luăm, de pildă, cazul unui motor cu explozie. Acesta este un obiect cu totul natural, căci funcționează potrivit legilor naturii. Schema sa corespunde unei anumite cantități de informații, care poate fi exprimată în cifre. El folosește anumite proprietăți, cunoscute de noi, ale fizicii, ale chimiei, ale termodinamicii. Întreaga cantitate de informație pe baza căreia se face un motor e obținută din calculele inginerilor. Dacă primul motor cu explozie din lume ar fi apărut într-o bună zi spontan, gata construit și gata de funcționare, el nu ar mai fi, în sine, din punct de vedere fizic, mai incredibil decât ultimul tip de motor ieșit de pe porțile uzinelor Renault. Însă apariția sa spontană ne-ar obliga la câteva revizuiuri de ordin filozofic, căci ne-am întreba: de unde provine el? De unde provine informația? În microcosmul nostru subiectiv nu e loc pentru apariția spontană a unui motor⁵⁴.

Și totuși, cam așa pare să se întâmple atunci când se produce miracolul.

Iată un ascet care, din dragoste de Dumnezeu, urmează anumite practici. Și totuși, într-o bună zi, iată, îl vom vedea cum, pentru a ridica o cruce de zece metri înălțime, îi va face să dispară întreaga-i greutate, sau cum, ca să-l întâlnească pe un cardinal, devine el însuși imposibil de urnit din loc, sau cum îl apucă pe un împărat de păr, pentru a-l face să zboare. Ne-am putea gândi că, într-o bună zi, știința va afla cum se poate face așa ceva și că va fi în stare să reproducă asemenea fenomene. Dar, până atunci, ea nu știe nimic în privința lor. Și atunci, de unde provine informația pe care ele o presupun în mod obligatoriu?

Când îl întrebăm pe autorul (aparent) al miracolului, adică pe mistic, cum face ceea ce face, el nu știe să ne spună. Sau, mai curând, ne oferă propria explicație, în care, însă, nu e vorba nici de masă inertială, nici de metabolism, nici de epifiză. Vom zice oare atunci că ascetul face ceea ce face fără să știe, la fel cum inventatorul preistoric al brichetei bazate pe frecare aprindea foarte bine focul cu aceasta, fără să cunoască formula echivalenței termice a lucrului mecanic?

Dar să ne întoarcem la doctorul Protti, la bolnava lui luminoasă și la „sângele radioactiv“ al acesteia. E inutil să mai subliniem că, dacă sângele ar fi fost realmente radioactiv, bolnava ar fi murit neîntârziat de leucemie, la fel ca și, de altminteri, doctorul Protti însuși, dimpreună cu jumătate din spitalul din Padova.

Însă ideea unei reacții nucleare de joasă energie (inexistentă, bineînțeles, în arsenalul nostru fizic actual) pare cu toate acestea să se impună, ca o modalitate de compensare a lipsei de hrană. Căci trebuie totuși ca sursele, secate prin postire, ale substanțelor indispensabile pentru supraviețuirea trupului să fie înlocuite cu ceva. În timp ce postesc, atât bolnava din Padova, cât și misticii continuă să respire, deși, uneori, într-un mod aproape imperceptibil. Să luăm ipoteza cea mai inadmisibilă pentru ignoranța

noastră: în timpul postului său, misticul își asigură greutatea necesară extrăgând-o din oxigenul sau din azotul din atmosferă (ori dintr-amândouă), operând, așadar, în el însuși, transmutațiile necesare pentru obținerea sodiului, a calciului etc. Astfel de transmutații, actualmente de neconceput, ar trebui, pentru a nu produce sau absorbi fabuloase cantități de căldură, să fie echilibrate printr-o serie de apariții și dispariții de greutate care să ducă în final la un bilanț energetic nul. Am văzut deja că levitațiile misticilor sunt în general însoțite de o emisie de căldură. Există numeroase alte cazuri în care bilanțul energetic a ceea ce se petrece în corpul misticului nu este, totuși, nicidecum unul nul.

Sfânta Ecaterina din Genova (1447–1510) a fost o mistică abstinentă. Minunile pe care le-a făcut în timpul vieții ei sunt nenumărate și, de regulă, dintre acelea de tipul „bizar” sau „absurd” (elongație a trupului în timpul extazului etc.). Între 13 și 15 septembrie 1510, ziua morții sale, ea a pierdut mari cantități de sânge. Temperatura acestui sânge era atât de mare⁵⁵, încât făcea să se încălzească vasele în care era strâns (în loc să se răcească în ele), ardea pielea sfântei peste tot pe unde se întâmpla să o atingă și, fiind o dată pus într-o cupă de argint, lăsa pe aceasta o urmă care nu mai putu fi ștersă. O reacție chimică n-ar fi atacat argintul decât la suprafață: pentru ca urma să fie ștersă, ar fi fost de ajuns doar ca pereții cupei să fie bine frecăți. Această urmă indelebilă, dacă ea este autentică, presupune o metamorfoză în profunzime a metalului (ne-ar plăcea să examinăm acea cupă). Tot așa, sângele care nu se răcește presupune o reacție care continuă independent de „mediul interior”.

Un alt exemplu: venerabila Serafina di Dio, de la mănăstirea de carmelite din Capri, care a murit în 1699. Citez un pasaj din biografia ei, în care pot fi găsite numele martorilor oculari care au depus mărturie la procesul de beatificare:

„Călugărițele povestesc a o fi văzut adesea, atunci când se ruga sau după împărtășanie, cu chipul strălucitor ca o flacără și

ochii scânteietori. Dacă o atingeau, se frigeau, iar aceasta chiar și timpul iernii, sau chiar și atunci când ea ajunsese la o vârstă foarte înaintată. Ele au declarat că au auzit-o de mai multe ori spunând că era mistuită de un foc viu și că sângele ei clocotea⁵⁶.

Avea crize de hipertermie care durau două sau trei zile de-a rândul și în timpul cărora pierdea mult sânge, însă fără să sufere din această pricină. Când a murit, trupul ei a rămas fierbinte mai mult de douăzeci de ore. Pentru ca temperatura lui să înceapă să scadă, a trebuit să i se deschidă trupul și să i se extragă inima⁵⁷.

S-ar putea cita o mulțime de alte fapte sugerând un „metabolism nuclear”⁵⁸. Nu trebuie însă să se înțeleagă că aş susține aici numaidecât această ipoteză. Constat numai că ea, în cazul în care faptele relatate sunt exacte, este cea mai puțin extravagantă dintre toate. Și totuși, ea e de nesusținut în cadrul cunoștințelor noastre actuale. Ori este aceasta, ori este vorba de altceva, încă și mai fantastic.

Însă atunci analogia cu descoperirile empirice anterioare științei (ceramica, amnarul) își pierde orice valoare. Descoperirile empirice sunt datorate unor minți înzestrate cu spirit de observație și care, remarcând apariția fortuită a unui fapt interesant, au știut să identifice condițiile în care el poate fi reprodus, iar apoi să-l reproducă. Chiar dacă fierarul din Antichitate îi atribuia lui Vulcan descoperirea topirii metalelor, el nu se sfia câtuși de puțin, din această pricină, să îndeplinească toate operațiile necesare, atunci când făcea, de pildă, o platoșă.

Să presupunem că, practicând asceza, misticii ar fi descoperit printr-o serie de hazarduri acest ipotetic metabolism nuclear. Cum să explici atunci că, prin aceleași practici, ei obțin, de asemenea, extraordinara varietate a celorlalte prodigii de care viața lor e plină?

În cadrul tuturor religiilor Istoriei, practicile ascetice sunt de o remarcabilă uniformitate. La pitagoreici, budiști, musulmani, creștini, fie că asceții s-au închinat lui Mithra, lui Isis, Diane, lui

Isus sau chiar dacă n-au adorat nici un zeu, maeștrii lor i-au învățat întotdeauna aceeași disciplină, cea pe care am analizat-o la începutul acestei cărți. Și întotdeauna e vorba despre aceleași lucruri: de a-ți domina simțurile, de a-ți impune stări și activități deosebit de grele, de a te concentra, îndreptându-ți atenția spre lumea lăuntrică. Cum de e posibil ca aceleași cauze să dea naștere atâtor efecte diferite și toate pur și simplu fantastice? Până și cel mai neînsemnat dintre aceste efecte, atunci când îl examinăm ceva mai îndeaproape, ne face să ne adâncim într-un labirint de fenomene ce au, din punctul de vedere al științei, cauze lipsite de coerență, în care intervin fiziologia, neurologia, endocrinologia, psihosomatica, fără a mai vorbi de o fizică ale cărei efecte par a se supune unei anumite ordini, însă unei ordini care sfidează limitele cunoștințelor noastre actuale. N-am făcut în această carte decât să ating în trecere câteva dintre analizele pe calea cărora te vezi antrenat de îndată ce examinezi ceva mai îndeaproape oricare dintre minunile istorisite de biografi. Un vast câmp de explorare ar fi de vizitat în viața fiecărui mare mistic.

Ce înseamnă, de exemplu, miresmele atât de des semnalate? De cele mai multe ori, este vorba de parfumuri, iar ideea unei edificatoare asocieri între aceste parfumuri bine mirositoare și sfințenie a descurajat poate prea ușor curiozitatea profană. Cu toate acestea, cazul deja citat al mediumului Stanton Moses invită, poate, la reflecție: și el răspândea adesea astfel de miresme parfumate, iar cei care l-au examinat de aproape le-au putut chiar localiza sursa, ca aflându-se în creștetul capului său. Dar ceea ce este interesant este faptul că, ori de câte ori se producea acest fenomen, Moses suferea de nevralgii. Parfumurile sunt substanțe chimice mai mult sau mai puțin volatile: aldehide, alcooluri, eteri, fenoli etc. Emisia lor n-ar putea fi oare legată de aceste metabolisme aberante la care ne-am referit mereu?

Și, tot astfel, nu s-ar putea oare găsi vreo legătură între această exalare de parfumuri și incoruptibilitatea cadavrelor, atât de bine studiată de către doctorul Larcher?⁵⁹

Complexitatea, la prima vedere descurajantă, a tuturor acestor fenomene lasă totuși să se vadă, atunci când ele sunt privite în lumina științei, două fapte esențiale.

În primul rând (și tocmai acest lucru am încercat să-l pun în evidență), ele nu se manifestă ca o violare haotică a legilor naturii. Dimpotrivă: îndată ce începem să le examinăm îndeaproape, recunoaștem în ele niște structuri, niște „*patterns*“. Cu cât investigația noastră înaintează, cu atât vedem mai bine că e vorba de o utilizare particulară a acestor legi care, la prima vedere, ne par a fi violate sau suspendate: numai că această evidentă folosire a legilor naturii depășește cunoștințele noastre. Ca să reluăm exemplul grosier al motorului cu explozie, putem spune că ne găsim dinaintea trupului misticului ca în fața unui dispozitiv căzut din cer, care produce o sumă de efecte miraculoase, în privința cărora nu înțelegm mai întâi nimic, dar din care, mai apoi, tot ceea ce descoperim puțin câte puțin se dovedește a fi conform cu ceea ce știm, deși esențialul (originea lor) ne scapă.

Apoi – și aici stă, mi se pare, esența prodigiului mistic –, miraculosul dispozitiv, deși se supune legilor ce guvernează inteligența – fără, însă, de știrea inteligenței umane – tinde să realizeze un proiect care nu este cel al inteligenței, sau, cel puțin, nu al inteligenței discursive și experimentale, creatoare de cunoaștere obiectivă: știința necunoscută de care dă dovadă misticul traduce de fapt rațiunile inimii.

Producerea miracolului survine doar în momentele în care gândirea misticului se află pradă izbucnirii celor mai înalte sentimente de iubire. Sfântul Iosif din Copertino nu își ia zborul atunci când vrea el, în mod conștient, să creeze condițiile desprinderii de sol, ci atunci când contemplarea unui arici de mare îi umple deodată sufletul de iubire pentru Creatorul viețuitoarei respective. La fel, sora Lukardis începe să plutească în aer cu picioarele în sus doar atunci când e în extaz. Să-l citim pe Thurston, și mai ales nenumăratele vieți ale sfinților. Miracolele

pot fi – după cum am subliniat adesea acest fapt – absurde, chiar scandaloase. Apariția lor e întotdeauna legată de izbucnirea unui sentiment supraomenesc în sufletul taumaturgului. Prin aceasta, ele vin în atingere cu faptul cel mai evident și totuși cel mai rebel în fața oricărei explicații științifice: conștiința. Paradoxul faptului mistic este și acela al științei, de vreme ce însăși aceasta din urmă este produsul unei gândiri care nu știe de ce există ceva care gândește.

Postulând dualitatea lume-gândire, Descartes a pus bazele unei metode. Metoda s-a dovedit a fi atât de bună, încât, în cele trei secole, ea a condus, dezvoltându-și propriile consecințe, până la descoperirea fizicii cuantice și a logicii acesteia, care implică principiul inseparabilității, contrar dualismului cartezian lume-gândire. Descoperirea logicii cuantice a făcut ca toate speculațiile metafizice născute din logica numită carteziană, și chiar și din aceea aristotelică, să se perimeze subit. Aceste speculații, prin care s-a crezut, cu o remarcabilă înfumurare, că sfera superioară a divinului a putut fi atinsă și că, pe baza lor, se putea vorbi despre ea la nesfârșit și până în cele mai mici detalii, iată-le acum surpându-se pentru totdeauna.

Noua logică, lărgind-o pe cea precedentă, ne avertizează să fim prudenți: dacă o altă logică ar veni să o înlocuiască la rândul ei și pe aceasta, atunci acea logică n-ar fi decât una și mai complexă. Vechile idei emise în privința divinului ne creaseră iluzia că putem vorbi despre divin: ajungea să adaugi, ori de câte ori se iveau ocazia, cuvântul „înfinit“. Confirmând în această privință intuiția misticilor și avertismentele Eccleziastului, noua logică demonstrează că toate acestea nu erau decât „vânt și vânăre de vânt“. Ea ne oferă cele mai bune motive din câte au fost vreodată ca să respectăm cea de-a patra poruncă a decalogului: „*Să nu iei numele Domnului Dumnezeuului tău în deșert*“.

Așadar, cele mai bune motive ca să cercetăm penultima cheie.

CAPITOLUL VIII

A fi sau a nu fi

Real și virtual

Poate părea nepotrivit ca, în secolul XX, să căutăm în fizică, știință a obiectelor materiale, idei teologice. Nu înseamnă să ne întoarcem cu mai bine de douăzeci de secole înapoi, atât în fizică, cât și în teologie?

Cu toate acestea, „*religia fără știință e oarbă, iar știința fără religie șchioapătă*“.

Fizicianul englez Paul Davies a înscris aceste cuvinte ale lui Einstein ca epigraf al unei lucrări salutate de revista *New Scientist*, ca fiind „cartea anului“. Cartea se intitulează, pur și simplu, *Dumnezeu și noua fizică*¹. Chiar dacă o asemenea apropiere îi nemulțumește pe teologi, ei vor trebui totuși ca, mai devreme sau mai târziu, să se informeze asupra acestor idei teologice discutate de profesioniștii științei recunoscute drept cea mai exactă și care e luată ca model de toate celelalte științe.

Admit că interesul teologic asupra particulelor, undelor sau câmpurilor nu este prea evident. Nu pentru a asista la o laborioasă vulgarizare a unor asemenea concepte a ales cititorul această carte, ce are ca obiect misticismul. Cer, așadar, acestui cititor puțină răbdare. Cred că pot să-l asigur că, pornind de la foarte prozaicele mecanisme de tipul celor reprezentate, spre

exemplu, de banalul ecran al televizorului său, el nu va întârzia să ajungă, urmărind îndeaproape faptele, la cele mai profunde întrebări care l-au îndemnat să ia această carte în mână.

Se poate pătrunde pe diverse căi în această lume a fizicii cu îndepărtate consecințe metafizice. Pentru că am vorbit despre televiziune, să luăm acest exemplu comod prin banalitatea sa.

Privim imaginile care prind viață pe ecran. Acest ecran este ultima parte, aplatizată, a unui bec mare și vid, care e tubul. În tub circulă (cel puțin așa citim în cărțile de electronică) electroni emiși din partea opusă ecranului, și care formează pe ecran imaginile. Atunci, ne imaginăm mici particule, electronii, deplasându-se de la un capăt la celălalt al tubului precum gloanțele dintr-o pușcă până la țintă, urmând o anumită traiectorie.

Or, nu e deloc așa. Dacă facem anumite experiențe pentru a determina modul în care „călătorește“ electronul, descoperim că el nu se propagă ca un obiect, ci ca o undă.

Bine, vom spune atunci, electronul se transformă deci într-o undă când se propagă, apoi această undă devine un electron când ajunge pe ecran. Ceea ce e deja un lucru curios, căci cum poate o undă, care se dispersează în spațiu, să devină din nou un punct, atunci când atinge obstacolul care este ecranul? Cum știu oare părțile unde, depărtate între ele în urma dispersiei, că trebuie să se anihileze și să-și transfere instantaneu energia în punctul de sosire, unde se formează din nou electronul?

Să încercăm să răspundem, reducând treptat numărul electronilor emiși până la a-i imagina traversând tubul *unul câte unul*, în așa fel încât, când un electron este lansat în tub, electronul precedent să fi ajuns deja pe ecran.

Este foarte clar, în acest caz, că nu poate exista în tub decât un singur grup de unde, acela al electronului în mișcare. Unda electronului precedent nu mai există (pentru că a redevenit un electron), iar cea a electronului următor nu există încă, deoarece acest electron nu este încă o undă.

Aici apare fenomenul fundamental al noii fizici². Este fundamental deoarece, sub o formă sau alta, îl regăsim în miezul

tuturor fenomenelor cunoscute. În cazul de mai sus, iată ce observăm: pe ecranul unde fiecare grup de unde ajunge separat într-un punct imprezibil, adică, pentru fiecare dintre ele, la întâmplare, suprapunerea grupurilor de unde succesive formează, totuși, în final, o imagine, ca și cum aceste grupuri de unde s-ar fi înțeles între ele. Dar cum s-ar putea înțelege între ele, de vreme ce nu „există” decât câte unul, separat?

Calculul care răspunde la această întrebare ne cere să presupunem fiecare grup de unde ca fiind potențial prezent peste tot, în timpul și spațiul tubului, înainte de efectuarea observațiilor.

Firește că suntem tentați să aducem obiecții, să căutăm explicații și să presupunem existența unor erori de conceptualizare, de calcul sau de efectuare a experimentelor respective; este exact ceea ce au făcut fizicienii de-a lungul întregului secol XX. Ei au imaginat tot felul de ipoteze și de experiențe, însă toate au sfârșit prin a confirma același rezultat, obținut în sute de moduri, ajungând, totodată, să extindă de la un capăt la altul al fizicii coerența teoriei.

Esența filozofică a acestei teorii este o interpretare revoluționară a ideii de statistică și, prin extindere, a ideii de „existență” [*„être”*], obiect al ontologiei. Ceea ce „este” (între ghilimele) natura în absența oricărui observator nu poate fi denumit ca „a fi” [*„être”*], și chiar acest galimatias prin care exprim această idee (după ce am reflectat îndelung, reflectând și la ceea ce au gândit alții) traduce neputința logicii obișnuite, impuse de limbaajul comun. Nimic, în natură, nu este „ființare” [*„être”*]. Nimic, în natură, nu „este” atât timp cât un observator, tocmai prin faptul că observă, nu preschimbă în „ființă” [*„être”*] virtualitatea statistică, aceea care constituie singura (dacă se poate spune așa) *realitate* a naturii. „Ceea-ce-există” [*„l'être”*] nu există (dacă, iarăși, se poate spune astfel) decât atunci când și dacă această virtualitate, probabilistică sau statistică, e făcută să iasă din misterul ei prin intervenția observatorului.

Să luăm din nou cazul electronului, sau al grupului de unde ce „călătoresc”, între ghilimele, în tubul televizorului. Înainte de a

se manifesta pe ecran, unde este, în tub, acest electron, acest grup de unde? *Este peste tot, însă virtualmente.* Ceea ce există e doar o probabilitate, calculabilă, de a-l vedea apărând aici sau acolo *dacă* hotărăște cineva să verifice aici sau acolo.

Înseamnă oare aceasta că el este deja undeva și că va fi găsit mai mult sau mai puțin probabil aici sau acolo? Nicidecum! Acum cincizeci de ani, Einstein și doi dintre colaboratorii săi au imaginat o experiență extrem de dificil de realizat, prevăzând două rezultate diferite, după cum electronul era considerat fie ca preexistând experienței prin care e localizat, fie ca existând înainte de experiență, la modul virtual, peste tot. Mult mai târziu, J.S. Bell a imaginat un calcul ce permitea realizarea acestei experiențe. Einstein era un realist: el credea în existența unei realități independente față de observator. Experiența a fost făcută în diferite feluri. Rezultatul ei, obținut cu regularitate, nu permite decât o interpretare: există, într-adevăr, o realitate, *dacă* vrem, „exterioară“, însă virtuală și care nu trece „în ființă“ decât *dacă* această virtualitate e preschimbată în „ființă“ (sau „colapsată“, cum se spune) prin observație. S-a dovedit chiar, tot pe bază experimentală, că virtualitatea nu privește doar spațiul, ci și timpul. A trebuit, pentru a se exprima această virtualitate universală, să se inventeze conceptul de *non-localizare*.

Nimic, în natură, nu este aici sau acolo, nici înainte, nici după, *atât timp cât actul de a observa al unui observator nu schimbă natura Naturii din potențialitate, sau virtualitate, în „ființă“.*

Atunci de unde provine această idee, de „existență“, *dacă* nimic în natură nu „este“? Din neputința noastră de a vedea natura așa cum este ea sau, la fel de bine, cum nu este. Ideea de „existență“ vine din subiectivitatea noastră de observatori, care este, prin forța lucrurilor și în mod misterios, undeva, în veme ce „*undeva*“ n-are nici un sens în Natură, în lipsa unui observator.

Dar *dacă* conceptul de „existență“, de „ființă“, se naște dintr-o neputință a gândirii noastre de a gândi universală virtualitate, atunci vor trebui reexamineate toate raționamentele „bunului-simț“ prin care de când există oameni și de când ei au început

să gândească, s-a crezut că poate fi clar circumscris și definit Divinul. Va trebui să medităm din nou asupra insondabilului dialog al lui Moise cu Vocea rugului în flăcări.

„*Eu sunt Dumnezeuul părinților voștri*, spune Vocea, *Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac și Dumnezeuul lui Iacov*.

– *Dar de mă vor întreba care este numele Tău*, zice Moise, *ce să le spun?*“

Cunoaștem care a fost răspunsul, în ebraică, al Vocii. Acest răspuns depășește într-atât limbajul, încât nu putem decât să-l repetăm, în ebraică, fără a-i și traduce. *Eu sunt Cel ce este? Eu sunt ceea ce sunt?* sau (după traducerea franceză a Bibliei ebraice) *Eu sunt ființa cea neschimbătoare (invariabilă)?* Unii afirmă că acest răspuns este de fapt o infinită butadă care exprimă inexplicabilul, că adevăratul și singurul răspuns este „*Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac, Dumnezeuul lui Iacov*“, și că Divinul nu poate fi numit decât printr-o relație ce se stabilește între noi și El prin mijlocirea Patriarhilor. Prin intermediul Revelației și al Istoriei. Nu există alt Dumnezeu în afara *Dumnezeului viu*.

„*Să facem omul după chipul și după asemănarea Noastră*“ rămâne atunci unica sursă din care decurge această relație, confirmată de exordiuul Sfântului Evanghelist Ioan: „*Cuvântul era viața, și viața era lumina oamenilor*.“ Căci „*viața*“ este neîncetatul produs al iubirii în lunga istorie a naturii, iar „*lumina oamenilor*“ este gândirea, care se naște din viață.

Credința creștinilor este că acest Cuvânt, care este viața și lumina oamenilor, s-a făcut om, depășind din iubire față de noi granițe pe care noi nu le putem depăși și eliberându-ne de misterul răului.

Verbul ca ipoteză

Credința presupunând o Revelație, m-am întrebat dacă n-am putea afla în natură cel puțin vreun indiciu aparent al acestei

iubiri despre care vorbeam mai înainte, dacă acest *nu-știu-ce*, pe care-l vedem lucrând în tot ceea ce a fost creat tot prin el, ar putea într-adevăr să fie numit cu acest cuvânt, „iubire“, care exprimă ce e mai subiectiv în noi, fiind, poate, singurul cuvânt pe care nu-l putem formaliza prin 0 și 1 ca să-l introducem într-un program pentru calculator³.

Să remarcăm, mai întâi, cât este de rebelă logica noastră în-născută, anterioră oricărei formalizări, față de acest cuvânt, „iubire“: știința „bunului-simț“ nu poate să vadă nimic altceva decât hazardul sau necesitatea. Jacques Monod a exprimat acest lucru în termeni cum nu se poate mai clari: e vorba de un refuz categoric, de natură etică, în privința căruia nu s-ar putea admite nici o concesie, decât renunțându-se la proiectul rațiunii și, deci, la înțelegerea oricărui lucru. *Trebuie* (și de aceea Monod vorbește de etică) să respingem fără discuție orice explicație finalistă (din „iubire“), pentru că nu stăpânim decât domeniul cauzelor. Dacă s-ar explica ceva prin scopul său, atunci prin chiar aceasta explicația lui ne-ar scăpa. Presupunând deci că orice fenomen ar avea o finalitate anume, sarcina noastră de ființă rațională ar fi aceea de a ocoli chestiunea scopului, care e, prin natura sa, inexplicabilă, recuperând-o prin statistică, cum procedează sociologii care studiază criminalitatea înecînd imprevizibilitatea criminalului în logica numerelor mari. Fiecare criminal își are motivele lui – scopurile lui –, care scapă explicației cauzale. Dar putem prevedea și calcula criminalitatea statistică, deoarece ea se supune unor legi.

Să mai remarcăm însă că, afirmând principiul conform căruia întreaga sferă a viului (dimpreună cu zona ei superioară, gîndirea) se întemeiază pe fizică și nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi explicată decât de fizică, Monod postulează explicarea fizicii *prin ea însăși*. Ceea ce contrazice fundamentul noii fizici, unde orice explicație implică participarea observatorului. Natura „*in sine*“ e inaccesibilă, am văzut lucrul acesta. Toate cunoștințele pe care le avem despre ea sunt niște interacțiuni între o realitate (dacă putem spune așa) *virtuală* și instrumentele

de măsură sau aparatele pe care le utilizăm (cum ar fi, de pildă, un televizor). În fața naturii fizicienilor, ne aflăm în situația unui dialog în care orice răspuns, fără excepție, conține și întrebarea care a fost pusă. *În natură nu există mărturisire spontană.* Or, orice întrebare este integral motivată de proiectul experimentatorului. Dacă vreun element oarecare al întrebării puse nu este riguros motivat, atunci una dintre condițiile inițiale scapă controlului nostru și răspunsul nu valorează nimic.

Începând cu Galilei și Descartes, și până la începutul acestui secol, știința a putut progresa datorită faptului că nu a întâlnit decât fenomene presupuse a fi fenomene obiective.

Dar, odată cu mecanica cuantică, toate aceste fenomene au trebuit, fără excepție, să fie explicate prin altele, mai greu de descoperit și ale căror condiții inițiale comportă întotdeauna, de o manieră iremediabilă, motivația observatorului: să nu uităm o clipă de modul în care se organizează acele particule de pe ecran.

Or, natura vie se organizează tocmai la acest nivel al fenomenelor cuantice. Ea se întemeiază pe această microfizică paradoxală care a înlocuit-o pe cea veche.

„*Noi, biologii, n-avem nevoie de vreo altă explicație decât de aceea fizică*“, spunea Monod. Dar iată că fizica aceea care îi era de ajuns lui Monod nu există. Ea nu era decât imaginea propriei noastre necunoașteri a microfizicii.

Și totuși, atât lumea vie, cât și gândirea se întemeiază pe fizică. Dar pe o fizică total diferită. Ar fi de mirare ca lumea vie și gânditoare să nu ne arate decât fapte conform ignoranței în care ne aflăm în privința acestei fizici care, până mai deunăzi, încă nu exista pentru noi.

Nu voi merge până-ntr-acolo încât să afirm că Divinul despre care ne vorbesc misticii, sau despre care nu ne vorbesc, trebuie să fie căutat în sfera inaccesibilelor virtualități pe care cu foarte mare greutate mai poți să le numești *Natură*. Câțiva fizicieni s-au aventurat, pare-mi-se, până la a imagina un paralelism între anumite forme de mistică și noua fizică (Frijtof Capra⁴).

În câteva decenii, cuvintele s-au vestejit ca frunzele toamna. „Dumnezeu“, „Divin“⁵ sunt termeni rămași din preistorie, îmbibați de infinite glose și meditații, de nebunia oamenilor, de malignitatea și, mai ales, de ignoranța lor.

Să presupunem însă că – exprimându-ne la modul cel mai vag cu putință – „ceva“ ne-a vorbit într-o zi, dându-ne poruncă *să-l iubim* „din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta“: e oare plauzibil? Nu faptul că ar exista acest ceva, nici acela că el ne-ar fi vorbit nouă, unor sărmăne ființe, ci că ne-a cerut să-l iubim.

Taina în sânul căreia viața noastră înflorește pentru scurtă vreme e o taină impenetrabilă și crudă. Toate ființele vii se devorează unele pe altele și tot ce e viu moare: dragoste, posesie, devorare. Chiar și iubirea noastră devorează și moare. Chiar fidelă și bună, ea moare odată cu trupul nostru, pe cât se pare. Chiar fidelă și bună, nu se iubește ea oare doar pe sine, nu ține ea doar la fericirea ei, fie și cu prețul celei mai mari renunțări? Nimeni nu știe acest lucru, după cum spune *Imitația*. Nici cel mai lucid dintre noi, cel de o eroică luciditate, nu se cunoaște pe sine. Nu știe cine este. Necunoscând direct decât propria gândire, el nu știe ce este gândirea. Și chiar de-ar crede că știe, aceasta n-ar putea să se întâmple decât tot prin intermediul gândirii – inexorabil cerc vicios sau, cum se spune astăzi, autoreferențialitate.

Oricât m-aș strădui să dezleg taina gândirii, oricât de complexe, profunde și ingenioase ar fi detururile prin care filozofia încearcă să-i explice enigma, rămâne întotdeauna acest fapt: că gândesc, că am început să gândesc nu cu mulți ani în urmă și că în curând gândirea mea se va întoarce în necunoscutul din care a apărut, fără ca ea să fi putut lămuri ceva în privința acestui interludiu.

Descartes a fundamentat bine știința, îngăduindu-i curiozitatea între granițele timpului și spațiului. Așa cum am văzut, i-au fost de ajuns trei secole mecanicii astfel îngrădite ca să nu mai poată avansa decât evadând din închisoarea ei. Natura, obiect al

științei, nu mai poate fi descrisă folosindu-se coordonatele de timp și spațiu decât ținându-se cont de relația sa cu gândirea care o observă. Înlăturați această gândire și totul devine „*non local*“, totul scapă determinațiilor de spațiu și timp. Așa iau sfârșit dualismul cartezian și „bunul-simț“ al lui Monod.

Trandafirul și grădina

Și totuși, există o ieșire din acest impas, iar ea e oferită de natura însăși: *nu suntem singuri*. Misterul pe care-l traversăm în scurta noastră existență e populat și cu alți observatori: toți oamenii, dar și lumea animală din care provenim prin evoluție. Urmându-și propriile căi, enigma ne-a creat pe noi. Nașterea noastră are o istorie a cărei etape sunt vizibile privirii noastre cercetătoare. De când se știe pe lume, niciodată trandafirul n-a văzut ca grădinarul să moară. Dar noi vedem poate mai multe lucruri decât trandafirul. Vedem ceilalți trandafiri. Vedem urmele trandafirilor de altădată. Reconstituim istoria grădinii. Vedem chiar și în cer, direct, cu telescoapele noastre, timpuri anterioare oricărei grădini. Straniul nostru mister (De ce mă aflu aici?) e recuperat de statistică. Descoperim astfel o istorie. Această istorie nu este imobilă. Ea și-a pierdut pe drum eternitatea care-i înspăimânta pe cei din vechime. Ea și-a aflat un sens. Ea evoluează spre complexitatea din care se naște viața, care urcă ea însăși spre gândire. Adică spre noi.

Extraordinară răsturnare de situație! Ne întrebam cine suntem, și iată-ne a fi produsul ultim al unui laborios travaliu la fel de străvechi ca și Big Bang-ul și la fel de vast ca universul, iată-ne aflând că suntem fructul unui arbore care a încolțit cu șaisprezece milioane de ani în urmă, care a crescut, s-a stins, dând ramuri și flori, până la noi. E oare plauzibil ca acest arbore, sau grădinarul său, să ne dea porunca de a-l iubi? De a-l iubi mai mult decât orice?

Iată răspunsul meu: dacă e adevărat că arborele (sau grădina, sau grădinarul) „*este după chipul și asemănarea noastră*“, și dacă e adevărat că el ne-a vorbit nouă, atunci, fără să ies din limitele slăbiciunii mele de om, fără a depăși granițele puterii mele de înțelegere, adică aceea de primată cuaternară, pot spune că știu ce înseamnă: „*Înainte ca lumea să fi fost, eu te-am iubit*“.

Mecanismul

Nu știu dacă eu sunt scopul final al mecanismului care s-a pus în mișcare din prima clipă a Big Bang-ului, din acel moment în care timpul a început să existe. Ba poate că nici măcar n-aș putea să definesc corect și complet ce anume este un scop, *dacă e adevărat* că ideea de scop trebuie exclusă din orice explicație.

Dar constat că drumul pe care l-a parcurs în cel mai scurt timp acest mecanism ajunge până la mine. Până la toți oamenii, dar, în mod particular, până la mine, care nu știu în privința celorlalți oameni și nici despre acest întreg mecanism decât ceea ce cunosc pe baza propriei experiențe.

Din pricină că sunt unic în sânul acestei imense mașinării și pentru că nu pot emite nici o ipoteză privitoare la tot ceea ce nu sunt ei decât raportându-mă la propria experiență, ceea ce pot constata este că universul întreg, dezvoltându-și din chiar prima clipă a existenței lui fantasticul său mecanism, ajunge în cele din urmă la această unică înflorire a misterului tuturor misterelor: *eu sunt aici, eu exist, eu gândesc, eu sunt unul dintre nenumăratele produse ale unui hazard mecanic, și poate că infinit, hazard care nu exclude existența unei ordini transcendente.*

Și chiar cu cât mă simt mai tranzitoriu și mai precar, cu atât mai mult resimt misterul de a fi aici, eu mai degrabă decât infinitatea celor care ar fi putut să fie, fiecare la locul său bine stabilit, eu, și nu un altul, apărut din neant cu puțini ani în urmă și pentru puțină vreme.

Monod crede că poate face să dispară vertijul de a exista utilizând metafora cu loteria unde trebuie oricum să existe un câștigător. Dar aceasta înseamnă a crede că numărul jucătorilor este un număr, lucru contrazis de noua fizică: numărul nu există în natură decât datorită celui care observă fenomenele și prin acesta. El e cel care creează numărul, și nu invers. În afara observatorului, totul nu „este“, între ghilimele, decât virtualitate.

Schubert s-a născut ca fiind al cincisprezecelea copil al unei familii. Dacă n-ar fi fost decât paisprezece, Schubert n-ar fi existat. Schubert însuși, atunci când tatăl său l-a procreat, nu era decât unul dintre cei două sau trei milioane de candidați la postul de al cincisprezecelea copil al familiei Schubert, dat fiind mecanismul procreării la om⁶. Doar gândindu-ne la acest fapt, iată că utilizăm deja numerele, în vreme ce natura, fără noi, le ignoră, „fiind“ pe de-a-ntregul virtualitate.

Oglinda

Dar, dat fiind că, aparent, acest nu-știu-ce este dorit sau chiar iubit de la începutul veacurilor, și chiar dinaintea aceluia moment original când, dintr-o singură mișcare, el a creat întreaga structură organizatoare a Big-Bang-ului din care toate s-au născut, urmează oare de aici că eu trebuie să iubesc acest nu-știu-ce care m-a creat?

Că *trebuie*, e tocmai ceea ce îmi poruncește Vocea rugului aprins. Dacă ar fi vorba de o necesitate, atunci porunca n-ar avea sens. Porunca presupune libertatea de a răspunde *Nu*. De ce aș spune *Da*?

„*Nebun ar fi acela care, spune Aristotel, ar avea să-l iubim pe Zeus.*“ Mitologia iudeo-creștină le acordă, în schimb, un anume loc celor care spun *Nu*: ei sunt Spiritele Răului. Creștinismul merge încă și mai departe. Propovăduind un Dumnezeu care s-a

făcut om și a suferit, el admite că misterul existenței răului n-ar putea să ne fie explicat: „Tot ceea ce pot face pentru tine, spune Vocea, este să sufăr împreună cu tine, și mai mult decât tine. Astfel, poate că, fără să înțelegi acest mister care te depășește, vei putea cel puțin să-l admiți, de vreme ce eu, care știu, mă supun lui.“

Și totuși, cred că știm destule lucruri despre natură pentru ca să vedem că ea e organizată astfel încât să tindă spre mântuirea de rău.

Nu e mai puțin adevărat că, dacă numim „rău“ suferința, moartea și disprețul față de existență, atunci descoperim toate acestea sădite în chiar inima naturii, mașteră în împărăția căreia toate ființele se devorează unele pe altele. Dar mai vedem, de asemenea, că evoluția ei nu încetează să tindă spre un minim sacrificiu. Mai exact, iată ce pot să constat:

Pentru a reproduce un singur cuplu⁷, natura a trebuit mai întâi să irosească în această întreprindere sute de milioane de cupluri (la moluște), apoi milioane (la cele mai vechi specii de pești), apoi mii (la străvechile reptile), iar apoi doar zeci de cupluri (la mamifere); efortul făcut de om de-a lungul întregii sale istorii țintește la a face ca *unui* cuplu să-i succedă *un* altul; în același timp, om fiind, omul descoperă în el însuși forța primordială care în natură a supraviețuit suferinței și morții: *ea este aceeași cu aceea care îl împinge pe om să se perpetueze și pe care el o numește „iubire“*.

Dacă este deci adevărat că noi suntem făcuți *după chipul și asemănarea sa*“, iată atunci dintr-o dată numite atât primul motor ce ne determină existența, cât și pe acela al naturii.

Acest *primum movens* se numește „iubire“, eliberare de sub tutela răului, adică mântuire.

„Răul e în atom“, spunea Teilhard. Fără îndoială. Și tocmai acest lucru constituie misterul esențial. Dar în atom mai există și tot ceea ce se va naște din atom: întreaga istorie vieții până la om, adică până la cel în care se trezește conștiința forței ce animă această istorie.

Vom renega oare această istorie, vom merge oare până la a repeta că „singura scuză a lui Dumnezeu este aceea de a nu exista”? De ce nu? E libertatea noastră ca oameni. Însă chiar și renegarea istoriei noastre s-a născut din istoria noastră. Condamnarea retrospectivă a aducerii noastre pe lume se afla deja în această aducere pe lume, în adâncul planului primordial. Dacă acesta e adevărul ultim, atunci dezavuarea finală a naturii este un lucru pe care tot natura l-a descoperit. Pe moarte fiind, Henri Miller ar fi vrut să-l scuiepe-n față pe Dumnezeu. Zis și făcut. Însă a scuipat într-o oglindă.

„To be...”

După ce reflectezi, mai trebuie să și trăiești. Nimic nu ne constrânge să spunem *Da*. Mă întreb asupra libertății noastre de a spune *Nu*, de a spune *Da* răului.

Și ea exista în atom, din moment ce există. Anterioară tuturor lucrurilor, ea exista. Ecou îndepărtat al Big Bang-ului, ea ne dezvăluie în oglinda lui Henri Miller adevărul acestui Big Bang. Verbul primordial, lumină a oamenilor. „*Plec spre un mare Poate*”, o altă replică finală, aceea a lui Rabelais. Dar, până atunci, în fiecare clipă, trebuie să alegi.

Absența celui ascuns

*Doar suferință-i viața omului întreagă
Nu e răgaz pentru durerea lui,
Căci el, acest ceva iubit mai mult chiar decât viața
Tenebre-l înveșmântă, l-ascund sub nouri grei.
Suntem doar biete aparențe ce suspină
După acest ceva a cărui strălucire noi o ghicim*

*într-ale lumii chipuri;
Orbi pentru o cu totul altă viață,
Și orbi-naîntea revelației realităților pe care
pământul ni le-ascunde,
În van ne tot lăsăm purtați pe valuri de eres și-nchipuire⁸.
(Euripide: Hipolit, v.190-196, 400 î.Hr.)*

NOTE

PARABOLA CELOR NOUĂ CHEI

1. *Parabola celor nouă chei*. Când te naști și crești în sânul unei tradiții atât de constrângătoare, sfârșești prin a-i imagina întemeietorul și a-i atribui acestuia tot felul de discursuri. Toată viața am dialogat cu acest întemeietor necunoscut și, fără îndoială, fictiv, imaginându-mi comentariile sale sarcastice la adresa gândurilor și a faptelor mele. Chiar și „cei nevăzuți“ sunt o ficțiune. Cu toate acestea, am impresia că recunosc amprenta natală în anumite personaje ale Franței și Germaniei de altădată. „Dacă cutare și cutare s-au dus să se spânzure, ai să faci și tu la fel? Dacă cutare și cutare s-au dus să se arunce cu capul în fântână, ai să faci și tu la fel?“ – iată cele mai vechi întrebări de care îmi aduc aminte.

CAPITOLUL I Fiziologia inefabilului

1. Allen (Th. G.): *The Aegyptian Book of the Dead* (Chicago, 1960); Sainte Fare Garnot (J.): *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte* (Paris, 1948).

2. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Empedocle, fragmentul 112 (Berlin, ediția a III-a, 1912).

3. „Animalul știe, omul știe că știe“ (Teilhard de Chardin).

4. Plotin: *Ennaede*, IV, 8, I.

5. Nu putem aici decât să salutăm în trecere imensa literatură ce s-a scris de un secol încoace în acest sens, în toate domeniile, de la Haeckel la Carnap și Foucault.

6. Exemple: Wapnick (K.): „Mysticism and Schizophrenia“, în *Journal of transpersonal Psychology*, vol. I, nr. 2, (toamna 1969); Prince (R.) și Savage (C.): „Mystical States and the Concept of Regression“, în *Psychedelic Review*, 1966, nr. 8 (a se vedea mai departe).

7. Houston (J.) și Masters (R.E.L.): „The experimental Induction of religious-type Experiences“, în *The Highest State of Consciousness*, de J. White (New York, 1972, p. 303).

8. „Is irrelevant to science“, Newmann (J.R.): *The World of Mathematics* (London, 1961, vol. III, p. 1534).

9. „Am să vă dau o veste bună: s-a primit la biroul de Longitudini o scrisoare din Germania care anunță că dl Bessel a verificat pe bază de observații calculele făcute de dumneavoastră în privința sateliților lui Jupiter.“ „Omul nu urmărește decât niște himere.“ (Ultimele cuvinte ale lui Laplace, rostite către Poisson, venit să-l viziteze pe când Laplace era în agonie.)

10. *Martiriologul roman* este o carte liturgică oficială a Bisericii catolice, redactată după conciliul de la Trento (prima ediție: în 1586) și care constituie catalogul sfinților recunoscuți de către Biserică.

11. Cf. Poulain (A.); S.J.: *Des Grâces d'Oraison* (Paris, 1931, ed. a II-a); Maréchal (J.), S.J.: *Études sur la psychologie des mystiques* (Paris, 1924).

12. Asceza este ansamblul practicilor care duc la sfințenie.

13. *Vie et révélations de la bienheureuse Angèle de Foligno*, trad. de Ernest Hello – traducere, de altfel, remarcabilă din punct de vedere literar (Paris, 1868).

14. „Voință“ este aici sinonim cu „iubire“, conform ideilor filozofice ale vremii.

15. Cattell (R.B.): „The Nature and Measurement of Anxiety“, în *Contemporary Psychology, Scientific American*, 1971.

16. Thurstone (L.L.): *Multiple factor analyses* (Chicago, 1947). A nu se confunda cu H. Thurston, citat mai departe.

17. Poulaind (A.), *loc. cit.*, p. 186. Bineînțeles că acest autor acceptă interpretarea supranaturală a fenomenului.

18. IDEM, *ibidem*, p. 188. Gândurile „utile“ sunt, evident, acelea voluntare, iar „cele care fac rău“, celelalte; teologul ascezei nu pune nici un preț pe ceea ce e involuntar.

19. Mme Acarie (1564–1648): *Viața ei* a fost scrisă de către părintele André du Val, superior secund al ordinului carmelitelor din Franța (Paris, 1621; ed. a II-a: Paris, 1803). Există și o altă Marie a Întrupării, ursulină, adesea pomenită și ea în lucrările despre mistică (1599–1672).

20. Sf. Tereza de Avila: *Le Château intérieur*, trad. franceză (Paris, 1904).

21. Sf. Ioan al Crucii: „Vive flamme“, în *Œuvres*, trad. franceză (Paris, 1864).

22. Bougaud: *Histoire de la bienheureuse Marguerite-Marie* (Paris, 1894, p. 267. Citată de W. James: *Varieties of religious Experiences* (ediție nouă, New York, Collier Books, 1971, p. 274). A se vedea, de asemenea, și: *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, lucrare publicată de către mănăstirea Paray-le-Monial (Paris, 1876).

23. James (W.), *loc. cit.*, p. 274.

24. Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, éd. de Paris, 1867, art. *Prophéties*, secțiunea a II-a.

25. *Dictionnaire rationaliste* (Paris, 1964).

26. *Dictionnaire rationaliste*.

27. Held îl vizează aici pe Pr. Jean Lhermitte.

28. Profesor de psihiatrie la Universitatea McGill și președinte al *R.M. Bucke Memorial Society*, constituită în scopul „studiului comparat al stărilor mistice“.

29. Director adjunct al Centrului de cercetări psihiatrice al Statului Maryland și profesor la John Hopkins University (Baltimore).

30. Prince (R.) și Savage (Ch.): „Mystical States and the Concept of Regression“, în White (J.): *The Highest States of Consciousness* (New York, 1972).
31. Lewin (B.D.): „Sleep, Mouth and Dream Screen“, în *Psychoanalytical Quarterly*, vol. XV, 1946, p. 419; subiect dezvoltat mai târziu de același autor în: *The Psychoanalyses of Elation* (New York, 1950).
32. Prince & Savage, *loc. cit.*, p. 127.
33. În care au apărut studiile lui B. Lewin (vezi nota 31, cap. I).
34. *Funcții fuchsienne*: denumire dată în 1881 de către Henri Poincaré anumitor funcții transcendente, pe care le-a numit *fuchsienne* în onoarea matematicianului german Lazarus Fuchs (1833–1902), de ale cărui lucrări se folosise.
35. Ellenberger (H.F.): *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1970).
36. Expunerea mea se va baza în principal pe aceea a lui M.B. Stermen și Hoppenbrouwers: „The Development of Sleep-waking and Rest-Activity Patterns from Foetus to Adult in Man“, în *Brain Development and Behaviour* (New York and London, 1971). Stermen și Hoppenbrouwers sunt cercetători la Universitatea din California, Los Angeles (U.C.L.A.).
37. Poligrafia este înregistrarea simultană a diverselor variabile printre care, de exemplu, activitatea musculară măsurată cu electrozii electromiografului.
38. Fenomen pus în evidență mai ales de către compatrioata noastră C. Dreyfus-Brisac, precum și de echipa condusă de A.H. Parmelee, de la U.C.L.A.
39. Stermen & Hoppenbrouwers, *loc. cit.*, p. 206.
40. Dreyfus-Brisac (C.); în: *Neurological and Electroencephalographic correlative Studies in Infancy* (lucrare colectivă, New York, 1964).
41. Adică traseul este *regulat*; în caz contrar, se spune că e *sincronizat*.
42. R.E.M. este abrevierea de la *Rapid Eye Movement* (mișcare rapidă a ochilor).

43. Dreyfus-Brisac (C.): *Regional Development of the Brain in Early Life* (diverși autori, Philadelphia, 1967, pp. 437-457); Roffwarg și alții, printre care Dement (W.), care a descoperit concomitențele EEG-ului specific visului: *Science*, 152 (1966); Prehtl (H.) și alții: *Neuropaediatric*, I (1969); Sterman (M.B.): *Experimental neurology*, Suplim., 4, p. 98.

44. Pr. Kayser (Ch.): *Psysiologie* (Paris, 1963, vol. II, p. 796), precizare a acestui fiziolog care dă sarea și piperul exemplului cu Poincaré.

45. Cf. p. 41, precum și Rimbaud (L.): *Précis de neurologie* (Paris, 1957, p. 27).

46. Mielina este o substanță care învelește anumite părți ale neuronului (cilindraxul); ea se formează în primele etape ale vieții: respectivul proces se numește mielinizare.

47. Delgado (José M.R.): *Psysical Control of the Brain* (New York, 1969, p. 53): Delgado subliniază rolul maturăției: creierul se formează din punct de vedere fizic prin folosirea lui.

48. Cf. Conel (J.L.): *The Postnatal Development of the Human cerebral Cortex* și, mai ales, lucrarea deja citată a lui Sterman și Hoppenbrouwers; vezi nota 36, cap. I.

49. Vezi *infra*, p. 163.

CAPITOLUL II

Anormal și supranormal

1. Anand (B.), Chhina (G.) și Singh (B.): „Some Aspects of electroencephalographic Studies in Yogis“, în *Electroenceph. Clin. Neurophysiology*, vol. XIII, 1961, p. 452; Kasamatsu (A.) și Hirai (T.): „An electroencephalographic study on the Zen meditaton (Zazen)“, în *Folia Psychiatr. Neurol. Japonica*, vol. XX, 1966, p. 315; Wallace (R.K.) și Benson (H.), în: *Scientific American*, febr. 1972; a se vedea și Tart (Ch. T.): *Altered States of Consciousness* (New York, 1972).

2. Nu voi vorbi aici despre EEG-ul observat la subiecții care practică yoga tantrică, și care a fost studiat de H. Gastaut, căci,

în acest caz, yoghinul își fixează atenția pe o imagine (lotusul cu o mie de petale pe care și-l imaginează că există pe fruntea lui) și care este deci o formă particulară a atenției obișnuite.

3. Simeon din Sisan (390–459), sfânt sirian celebru prin severitatea vieții ascetice pe care o ducea. A trăit douăzeci și șase de ani în vârful unei coloane înalte, ca să întrerupă orice legătură cu oamenii. V. *infra*.

4. Henrotte (J.-G.): „Yoga et Biologie“, în *Atomes*, nr. 265.

5. Popper (sir K.R.): *Conjectures and Refutations* (London, 1963); mai ales p. 273 și urm. A se vedea și, în Heisenberg (W.): *La Partie et le Tout* (Paris, 1972), discuțiile autorului cu Bohr, Einstein și Grete Hermann.

6. Galambos (R.): „Changing Concept of the learning Mechanisms“, în Delafresnayse (J.F.): *Brain Mechanisms and learning* (Offord, 1961); Thorpe (W.H.): *Learning and Instincts in Animals* (London, 1963); Altman (J.): *Organic Foundation of animal Behaviour* (New York, 1966), mai ales capitolele XIII, XIV și XV.

7. Thorpe, *loc. cit.*, 163.

8. Formațiunea reticulară joacă un rol esențial în starea de veghe.

9. Thorpe, *ibid*.

10. Reamintim că definiția acestui „fenomen“ e pur subiectivă: este o stare de conștiință invocată drept dovadă de către cel care o descrie. N-a fost niciodată descrisă vreo concomitență obiectivă și observabilă. Nu există decât sub forma unor relatări.

11. Delgado, *loc. cit.*, citându-l pe Altman (J.): „Autoradiographic and histological Studies of postnatal Neurogenesis“, în *J. of Comp. Neurol.*, 128, 1967, p. 431.

12. Delgado, *loc. cit.*, p. 49. Un întreg capitol din această carte e format numai din demonstrații (Delgado e unul dintre cei mai buni specialiști de azi în domeniul electrofiziologiei).

13. Hernandez-Peón și Brust-Carmona: „Functional Role of subcortical Structures in Habituation and Conditionning“, în Delafresnaye, *loc. cit.*, 1961.

14. Murisier: *Les Maladies du sentiment religieux* (Paris, 1901). Janet (P.): *De l'angoisse à l'extase* (Paris, 1926). Freud (S.), în *Inconvenientele civilizației* (nu dețin ediția franceză a cărții) – *Civilization and its Discontents* (New York, 1961). Menninger (K.): *Man against himself* (New York, 1938). Fischer (R.): „On Creative, Psychotic and Ecstatic States“, în *Psychiatry and Art* (New York, 1969). Wapnick (R.): „Mysticism and Schizophrenia“, în *Journal of Transpersonal Psychol.*, vol. I, nr. 2, 1969.

15. Arieti (S.): *Interpretation of Schizophrenia* (New York, 1955, p. 363).

16. „Antipsihiatrii“ (Laing, Bateson etc.) susțin că schizofrenicul e absolut normal, că e cu totul îndreptățit să fie așa cum este și că modul său de a se comporta reprezintă de fapt o legitimă revoltă împotriva „societății alienante“. Așadar, schizofrenicii, ca și misticii, n-au de ce să fie vindecați, de vreme ce ei nu suferă de nici o boală, sunt de părere acești autori.

17. „Venele diploidului“.

18. Cowen (M.A.): „The Pathophysiology of schizophrenic Hallucinations“, în Keup (W.): *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (New York, 1970, p. 395).

19. Itil (T.M.): „Changes in digital computer analyzed EEG during Dreams and experimentally induced Hallucinations“, în *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (vezi nota precedentă).

20. Stern (C.): *Principles of human Genetics* (San Francisco, 1960); cifrele sunt sensibil aceleași și în Germania, Anglia, Suedia, Japonia și Statele Unite; Whittaker (J.O.): *Introduction to Psychology* (Philadelphia, 1970, p. 80).

21. Cf. *Scientific American*, febr. 1972, citat în *Psychologie*, nr. 33, oct. 1972.

22. E interesant de notat fenomenul invers, când se trece de la somnul lent la somnul rapid, adică, după părerea tuturor specialiștilor, atunci când începi să visezi; cf. Tokizane (T.): „Hypothalamic Control of cortical Activity“, în *Aspects anatomophysiologiques du sommeil*, lucare editată de Pr. M. Jouvet (C.N.R.S., Paris, 1965, p. 151).

23. Cattell (R.B.): *The Nature and Measurement of Anxiety* (Readings of the Scientific American, editată de R.C. Atkinson, 1971, p. 359), editată în Franța de *Pour la Science*.

24. Vom vedea ceva mai încolo cât este de rară și, totodată, greu de făcut demonstrația unei imposibilități oarecare.

25. O extrem de edificatoare antologie pe această temă în Bailly (J.C.) și Guimard (J.P.): *Mandala, Essai sur l'expérience hallucinogène* (Paris, 1969). Cititorul care va dori totuși să aprofundeze această chestiune (și să se convingă de faptul că, într-adevăr, drogul nu este un substitut al ascezei) va putea consulta bibliografia diverselor capitole din: *Origin and Mechanisms of Hallucinations*, op. cit.

26. Rezultate obținute de Itil în 1970.

27. Cf. calculului efectuat de Brillouin asupra timpului necesar transmiterii întregii informații conținute de un corp omenesc oarecare, în Brillouin (L.): *Vie, nature et observation* (Paris, Albin Michel, 1959, Prefață).

28. Este titlul uneia dintre cărțile sale: *El camino de Perfeccion* (1583).

CAPITOLUL III

De la durere la extaz

1. *Les Vers d'Or*, trad. de Mario Meunier (Paris, 1925). Hieracles nu mai cunoștea probabil, în vremea sa, o parte a doctrinei pitagoreice originale.

2. Swâmi Siddheswarânda, loc. cit., p. 59 (cred că Swâmi îl confundă în acest text cu gramaticianul cu același nume, Patanjali, care a trăit în secolul al II-lea sau al III-lea î.Hr.).

3. E de remarcat asemănarea frapantă a acestei formulări cu aceea a lui Tauler, citată mai sus.

4. Poulain (A.), loc. cit., cap. I.

5. Autorii catolici numesc *contemplație* o stare asemănătoare cu ceea ce omul modern numește *meditație*. Cei dintâi numesc

meditație discursul lăuntric, înlănțuire de reflecții, de concepte și de imagini.

6. E vorba de conștiința obișnuită, așa cum se manifestă ea în viața de zi cu zi.

7. „În acest mod se percepe eul pe sine.“

8. Conferință ținută la Universitatea din Toulouse, la 27 februarie 1942.

9. Siméon (A.T.W.): *La Psychosomatique* (Verviers, 1969, pp. 30 și urm.).

10. Sf. Ioan al Crucii: *Urcarea muntelui Carmel*, I, 11.

11. Granet (M.): *La Pensée chinoise* (Paris, 1934).

12. Zhuang Tzi, citat de M. Granet.

13. Lumea exterioară.

14. Granet, *loc. cit.*, cartea a IV-a, cap. III.

15. Lao Tzi, L. 93.

16. Vezi *infra*.

17. Adică unirii cu divinitatea, mântuirii eterne.

18. Delcambre (E.): *Élisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956, p. 51).

19. Sfânta Mechtilde: *Lumina divină*, IV, 40 (sfânta a trăit în sec. al XIII-lea).

20. Preafericita Angela da Foligno (moartă în 1309): *Cartea Experienței*, p. 180.

21. *Autobiografie*, cap. XXII.

22. Granet (M.): *loc. cit.*, concluzie.

23. A se vedea, de exemplu, Agehananda Bharati: *The Tantric Tradition* (New York, 1970).

24. *Loc. cit.*, p. 242.

25. Cf. *Bhagavad-Gîta*, II, 68-72.

26. *Loc. cit.*

27. Opere complete, în: *Patrologia greacă* a lui Migne.

28. A se vedea bibliografia respectivă în Festugière (A.J.): *Antioche païenne et chrétienne, Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1959).

29. Scriitor grec din sec. al VI-lea, autor al unei *Istории ecleziastice* (a nu se confunda cu Evagrie Ponticul, născut cu două veacuri mai-nainte).
30. Citat de Lacarrière (J.): *Les Hommes ivres de Dieu* (Paris, 1961, p. 281).
31. De Theodoret din Cyr; de un discipol al lui Simeon, numit Antonie, și de autorul sirian necunoscut al unei *Vieți a lui Mar Sema'an cel de pe coloană*. Cf. Delahaye (H.): *Les Saints stylites* (Bruxelles, 1923) și Matzneff (G.): *Carnet arabe* (Paris, 1972).
32. Cu ajutorul unui coș spânzurat de o funie și cu care ucenicul îi trimitea învățătorului său puțină cantitate de hrană pe care acesta accepta să o mănânce, precum și cărțile și obiectele de cult trebuincioase stălpnicului.
33. Rezum aici descrierea plină de viață făcută de Lacarrière, *loc. cit.*
34. În *Le Verger spirituel* (trad. franceză de Rouet de Journal, Paris, Éd. du Cerf, 1946).
35. Monofiziții refuzau să creadă că persoana lui Isus era în același timp și divină, și umană (mai există monofiziți și astăzi, puțini la număr, în Armenia).
36. *Loc. cit.*, p. 128.
37. Cap. III, 17, 18.
38. *Bhagavad-Gîta* este un episod din *Mahâbhârata*, care, în forma în care ne-a parvenit, datează din a doua jumătate a mileniului întâi dinainte de Hristos, dar vehiculează cunoștințe cu mult mai vechi decât această dată.
39. Lacarrière, *loc. cit.*, p. 220.
40. Cf. *Le Verger spirituel* de Ioan Moschus, în traducerea lui Rouet de Journal (Paris, Éd. du Cerf, 1946).
41. Părinte al Bisericii siriene (324–379). A dus el însuși o viață de ascet, undeva în apropiere de Callirrhoe. Operele sale există în traducere franceză (Paris, 1840).
42. Cf. Doresse (J.): *Le Royaume du Prêtre Jean* (Paris, Plon); citat de Lacarrière, p. 207.

43. Care cădea destul de des, se înțelege, pe coloanele stâlpnicilor, astfel încât mulți dintre ei pieiră loviți de trăsnet.

44. Adică tot ceea ce înseamnă legătură de ordin natural, natură proprie a personalității.

45. „Cel mai mare gânditor de astăzi al Indiei“ (Romain Rolland), mort în 1950.

46. „Veți fi ca Dumnezeu“, spune șarpele în *Geneză*.

47. Ceea ce înseamnă ca ofrandă, ca dar (și nu ca sacrificiu, în sensul creștin al termenului).

48. Shri Aurobindo: *La Bhagavad-Gîta* (Paris, 1970, p. 330).

49. E ceea ce terminologia sanscrită desemnează prin termenul de *mâya*, universală iluzie.

50. E. Cauly: *Cours d'instruction religieuse* (Paris, 1926, p. 262).

51. Boulenger (A.): *Abrégé de doctrine chrétienne* (Paris, 1932, p. 239).

52. Boulenger, *loc. cit.*, p. 240.

53. Vedem aici de unde a putut lua naștere teoria predestinării, după care omul se naște ales sau condamnat *orice-ar face*; ea este respinsă afirmându-se că mântuirea este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, dar că Dumnezeu nu refuză niciodată să-l acorde.

54. Cauly, *loc. cit.*, p. 263.

55. Cauly, *loc. cit.*, p. 247.

56. Preasfințitul Părinte Paul, vicar general al Ajmerului (Rajputana): *L'Énigme religieuse des Indes* (Paris, 1944, p. 160).

57. Misionarul face aluzie la propriile lecturi, căci, întrucât îl privește, spune că a văzut acest lucru cu ochii lui.

58. Cuvântul e prost ales: ideea de penitență, de expiere, e complet străină vedantismului; yoghinul realizează prin asceză același lucru pe care-l face creștinul prin penitență.

59. Presfințitul Părinte Paul, *loc. cit.*, p. 145.

60. Maquart (F.-X.): „Satan“, în *Études carmélitaines*, 1948, p. 337.

61. A se vedea în Eccles (J.): *Brain and Conscious Experience* (New York, 1966), comunicările lui Adrian (p. 238), Mac

Kay (p. 422), Gomes (p. 446); Thorpe (p. 470) și mai ales discuțiile respective.

62. Cel puțin, din câte se cunoaște. Grecul Philostratos, care, în sec. al II-lea, povestește călătoria făcută de Apollonius din Tyana la Înțelepții din India, nu descrie nimic de acest gen. Cu toate acestea, Alexandru ar fi fost martor la asemenea lucruri. Însă între Alexandru și apogeul ascetismului siriano-egiptean s-au scurs opt secole.

63. Weinstein (E.A.): „Anosognosia and aphasia“, în *Arch. neurol.*, 10, 1964, p. 376; „Relationstrips between Delusions and Hallucinations in Brain Diseases“, în *Origin and Mechanism of Hallucinations* (New York, 1970, p. 53).

64. Weinstein (E.A.): „Pattern of Reduplication in Organic Brain Diseases“, în *Handbook of Clinical Neurology*, vol. III; cap. XIV (Amsterdam, 1969).

65. *Patrologiae Cursus Completus: Patres Graeci*, în 161 de volume, plus două de index. Bineînțeles, *Patrologia greacă* cuprinde multe alte texte, în afara celor ale Părinților Deșertului, dar din ea lipsesc totuși textele siriace, copte și mesopotamiene netraduse în grecește.

66. Analele Muzeului Guimet: *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne*; Brémond (H.): *Les Pères du Désert* (Paris, 1926); Musset (H.): *Histoire du christianisme en Orient* (Ierusalim, 1948).

67. Ioan, XV, 5.

68. Ioan, VI, 44.

69. Siddheswarânda, *loc. cit.*, p. 242.

70. Weil (S.): „L'Amour de Dieu et le Malheur“, în *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Paris, 1962).

71. Poulain (A.), *loc. cit.*, p. 556. Viața Sfântului Vicent de Paul e misterioasă prin alte aspecte ale ei, care n-au nimic de-a face cu mistica. Cf. Michel (A.): *Flying Saucer Review*, vol. XVIII, nr. 2 (London, 1972).

72. Se spune că, atunci când se afla pe moarte, ar fi văzut-o pe contemporana sa, Sfânta Jeanne de Chantal.

73. Rhine (L.): *Hidden Channels of the Mind* (New York, 1961).

74. Adică, după sensul avut în epocă, „numeroși sfinți“.

75. Abelly (L.): *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul* (Paris, ed. a III-a, 1684).

76. Abelly, *loc. cit.*, cap. XV, XVI, XXIII, XXIV, XXVII etc.

77 Poulain (A.), *loc. cit.*, cap. XXVIII, 7 și urm.

78. Adică „după“, în ordinea succesiunii stărilor care conduceau la extaz sau, mai degrabă, la „starea de grație“ acordată drept răsplată.

79. Sfânta Jeanne de Chantal, scrisoarea 282.

80. Totuși, absența totală a stimulilor exteriori e insuportabilă pentru omul obișnuit, după cum o dovedesc experiențele făcute în acest sens. Pentru bibliografie, vezi Zuckerman: „Sensory Deprivation“, în *Origin and Mechanism of Hallucinations*. Deprivarea senzorială totală e halucinogenă.

81. După cum vom vedea, Biserica catolică nu ia în considerare, atunci când trebuie să decidă dacă este cineva sau nu sfânt, decât virtuțile sale *observabile*, nu și stările-i mistice.

CAPITOLUL IV

Maria-Magdalena de' Pazzi sau nebunia dragostei

1. Poetul italian Alfieri a făcut din această dramă subiectul tragediei sale *La Congiura de' Pazzi* (1789).

2. Ecaterina de Sienna (1347–1380). Reamintim că Sienna se află la mică distanță de Florența.

3. Puccini (V.): *Vita della venerabile Madre Suor Maria Maddalena de' Pazzi* (Florența, 1609).

4. Macé (J.): *La Vie admirable de sainte Marie-Madeleine de' Pazzi* (Poitiers, 1627, apoi Paris, 1634 și 1636).

5. Vaussard (M.): *Sainte Marie-Madeleine de' Pazzi* (Paris, 1925).

6. Dingwall (E.J.): *Very Peculiar People* (New York, 1962, cap. III, p. 119); Thurston (H.): *Les Phénomènes physiques*

du mysticisme (Paris, 1961); Leroy (Dr. O.): *La Lévitatie, contribution historique et critique à l'étude du merveilleux* (Paris, 1928).

7. *In aedium latebris abdita, flagellabat tenellum corpus* („Ascunsă într-un ungher mai retras al casei, ea își flagela tânăru-i trup“, in *Acta sanctorum*, ediția din 1866, Maj. VI, 182 A; fapte confirmate și de către Puccini, Cepari și ceilalți biografi).

8. Cepari (V.): *Vita della serafica vergine Santa Maria Maddalena de' Pazzi* (Roma, 1669). Această biografie, primul studiu istoric important scris la o dată când martorii nu mai existau, a fost tradusă în toate limbile (Lyon, 1837).

9. *Învierea, Pelerinii la Emmaus, Intrarea lui Hristos în Ierusalim etc.*, care, toate, pot fi văzute la Florența (1536–1603).

10. Criticii sunt de părere că *Symbolum Athanasianum* ar fi fost redactat cam prin sec. al VI-lea de către un conciliu apusean, ca reacție împotriva monofiziților despre care am vorbit deja.

11. Cauly (E.): *Cours d'instruction religieuse* (Paris, 1920, p. 52).

12. *Luca*, VII, 36 și urm.

13. Dumarchais (P.) (adevăratul nume al lui Mac Orlan): *Les Grandes Flagellées de l'Histoire* (Paris, 1909).

14. În special în cap. V din *Confessarius* de Cajetan (Veneția, 1751).

15. E vorba, desigur, de catolicismul tradițional, nu de acela al misticismului pop.

16. „Când criza s-a declanșat, nimic nu o mai poate opri“ (Rimbaud).

17. Pentru o analiză detaliată, vezi Rimbaud (L.): *Précis de neurologie* (Paris, ed. a VI-a, 1957, cap. IV și mai ales pp. 549 și urm.).

18. Adică apa care intră în compoziția chimică a corpurilor organice complexe, apa liberă fiind aceea care rămâne din apa obișnuită.

19. *Hipocalcemie*: insuficiență (biologii spun *deficit*) de calciu în sânge; *hipoglicemie*: deficit de zahăr în sânge.

20. Rimbaud, *loc. cit.*, p. 540.

21. Și precum „ierbivorii“ din pustie, care, la acea dată, erau aproape necunoscuți în Apus.

22. Relatat în *Acta sanctorum*: *Libenter enim sustinebo tormentum istud, atque in hoc uno latere computrescam.*

23. Dingwall, *loc. cit.*, p. 127.

24. Era viciul cu totul particular al lui J.-J. Rousseau, care explică foarte bine, în *Confesiunile* sale, cum senzualitatea i-a fost trezită precoce de o bătaie la fund pe care i-a administrat-o, într-o anumită împrejurare, o tânără foarte frumoasă.

25. Gombrich (E.H.): „Botticelli's Mythologies, a study in the neoplatonic Symbolism of his Circle“, în *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, VIII, 1945, p. 16; și mai ales Yates (F.A.): *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (New York, 1969, cap. IV).

26. E de altfel exclus ca Ecaterina de' Pazzi să fi fost influențată de această doctrină. Ea este un pur produs al creștinismului, iar Cei Nevăzuți, fără nici o îndoială, nu existau încă.

27. Dingwall, *loc. cit.*, p. 131.

28. Michel (A.): „The Problem of non contact“, în Bowen (Ch.): *The Humanoids* (London, 1969).

29. A se vedea cărțile deja citate ale lui Cepari, Puccini, ca și cea a lui Thurston, precum și Brancaccio (L.M.): *Œuvres de sainte Marie-Madeleine de' Pazzi* (Paris, 1873).

30. Îi rog pe naturaliști să aibă bunăvoința de a nu veni aici să invoce flora și fauna gheizerelor, chestiuni cam prea îndepărtate de subiectul nostru...

31. Candidatul este numit „venerabil“ de îndată ce Congregația de rituri, de la Roma, acceptă introducerea cauzei. Dacă Congregația dă un verdict pozitiv, candidatul este atunci „beatificat“, „fericit“. În sfârșit, dacă la capătul unui proces și mai detaliat, papa confirmă verdictul care s-a dat, atunci *preafericitul* este *canonizat* și poate fi numit *sfânt*.

32. Wickler (W.) este un naturalist german din opera căruia s-au tradus în franceză, până acum, mai multe cărți (*Le Mimétisme animal et végétal*, Paris, 1968).

33. Al VI-lea tom din mai, p. 261, C.D.

34. Thurston, *loc. cit.*, p. 24.

35. Leroy (O.): *La Lévitacion* (Paris, 1928, p. 103).

36. Bernheim: *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (Paris, 1886).

37. Cf. în Thurston, *loc. cit.*, cap. IV (*Telekinesie*), precum și abatele Fontanès: *Les Mirales eucharistiques* (Lyon, 1861).

38. Aceasta, din cauza Diavolului, care, după cum afirmă biografi sfinței, o îmbătrânește pe scări; cf. Poulain, *loc. cit.*, cap. XXIV, 82.

39. Marcuse (F.L.): *Hypnosis, Fact and Fiction* (London, ed. a VI-a, 1959, p. 172).

40. Babinski (J.): „Définition de l'hystérie“, în *Revue neurologique*, IX, 1901, p. 1074; Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1972, p. 785).

41. Poulain, *loc. cit.*, cap. XVIII, 66.

42 *Bhagavad-Gîta*, II, 69.

43. Să nu uităm că *Sinele* despre care e vorba aici e sinonim cu Divinitatea.

44. *Bhagavad-Gîta*, V, 16.

45. *Bhagavad-Gîta*, VIII, 9-10.

46. După expresia lui Olivier Messiaen la prezentarea celor nouă *Meditații asupra Misterului Sfintei Treimi*, monumentala sa lucrare pentru orgă (Erato, S.T.U., 70, 750 și 751).

CAPITOLUL V

A sculpta în carne

1. Discutarea problemei și bibliografia în Thurston: *Les Phénomènes physiques du mysticisme* (Paris, 1961, cap. III, p. 46).

2. Martie, vol. III, p. 751.

3. Diels (H.A.): *Ueber Epimenides von Kreta* (Berlin, 1891, I, 387 și urm.).

4. Pasaj din Epimenide, A 2, în Suidas. Cf. Dodds (E.R.): *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1959, cap. VI).

5. *To derma eurêsthai grammasi catasticton*.

6. Thurston, *loc. cit.*, p. 60.

7. Thurston, p. 62, care citează textul latin (Thomas de Celano: *Vita Prima*, paragr. 94-95 ale ediției din Alençon).

8. Pe cât se pare, trebuie să înțelegem aceste cuvinte *à la lettre*: Thomas de Celano afirmă, în mod veridic sau nu, că trupul sfântului *ardea*. Ne vom reaminti de acest detaliu ceva mai încolo, când vom examina metabolismul aberant al misticilor care se disting prin faptul că ajunează *sine die*.

9. *Correspondance du P. Marin Mersenne*, edit. de C.N.R.S. (Paris, 1959), vol. V, pp. 204, 210 și 278.

10. Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation et l'extase divine* (Amat, 1894); *L'Hypnotisme et la stigmatisation* (Bloud, 1899).

11. Thurston, p. 67.

12. Thurston, p. 75. Această Marie-Françoise pare că și-a luat numele de „a celor Cinci Răni“ înainte de apariția stigmatelor.

13. Vol. I din *Bollandistes*, 362-378, și Thurston, p. 78.

14. *Analecta bollandiana*, vol. XVIII (1899), pp. 310 și urm.

15. Cuvântul latin e *tiniebat*, iar Gaffiot îi acordă acestui verb, citându-l pe Cicero, sensul de *a suna precum monedele, a clincăi, a zornăi ca banii*.

16. „Ar fi dificil de susținut că Lukardis era o persoană absolut normală“, comentează Thurston, cu nedeزمینیتا-i umoare britanică.

17. Voltaire înțelege prin aceasta prevestirea miracolului.

18. *Dictionnaire philosophique*, articolul *Miracles*, secțiunea a II-a.

19. E o problemă de logică intens studiată de la Gödel încoace. A se vedea, de exemplu, în Popper (K.R.): *Conjectures and Refutations* (London, ed. a II-a, 1969, cap. IX) discutarea celor două teoreme ale lui Gödel.

20. Thurston (H.): *Surprising Mystics* (Londra, 1955, p. 38). Această carte pasionantă n-a fost încă tradusă în franțuzește.

21. *Visions d'Anne-Catherine Emmerich* (Paris, 1864; reed. Paris, 1965). Referințele noastre privesc ediția din 1965.

22. Poziția sa față de autoritățile franceze era, într-adevăr, extrem de delicată.

23. Bährens (J.C.): *Der animalische Magnetismus und die durch ihn bewirkten Kuren* (Leipzig, pp. 141 și urm.).

24. *Liegen in der gar nicht verletzten Haut*.

25. E vorba de un ipsos care i se punea vinerea, când rănilor i se înrăutățeau și-i sângerau din belșug.

26. Bährens, p. 141.

27. Istoria magnetismului animal a fost magistral înfățișată de către H.F. Ellenberger în *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1970).

28. *Surprising Mystics*, p. 49.

29. Beugnot (J.-C.): *Mémoires* (Paris, 1866).

30. Nepotul lui Beugnot a citit 23 în loc de 38, în manuscrisul bunicului său.

31. Toate aceste detalii inexacte indică puținul interes arătat de francezi persoanei Annei Katherina.

32. De notat ignoranța, în chestiuni religioase, a lui Beugnot, Nesselrode și a tuturor francezilor implicați în anchetarea cazului: ei habar nu aveau de existența, în decursul istoriei, a numeroși alți stigmatizați.

33. Adică anchetatorii.

34. Vox (M.): *Napoléon* (Paris, Le Seuil, 1966, p. 39).

35. Mai ales datorită lui sunt cunoscute astăzi viziunile Annei Katherina (*Das bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christi nach den betrachtungen der gottlichen Anna Katherina Emmerich*, 1883). Această operă a fost considerată de anumiți critici ca fiind, pur și simplu, rodul fanteziei sale: Humpfner (Fr.): *Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeichnungen* (Würzburg, 1923).

36. Thurston: *Surprising Mystics*, pp. 38 și urm.

37. Dr Karsch: *Die Stigmatisirte Nonne* (1878), apud Thurston.

38. Cf. Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation et l'extase divine* (Amat, 1894, 2 vol.); *Hypnotisme et stigmatisation* (Paris, Bloud, 1899).

39. Istoria cea mai exhaustivă a spiritismului din sec. al XIX-lea este aceea a lui Frank Podmore: *Modern Spiritualism* (London, 1902). Dingwall a realizat o excelentă reeditare a acestei cărți (New York, 1963).

40. Thiéry (A.): *La Stigmatisée belge* (Bruxelles, 1920).

41. Lefebvre: *Louise Lateau, étude médicale* (Louvain, Peters, 1870).

42. Invers, deci, față de ordinea reală a apariției rănilor pe trupul lui Hristos, conform celor povestite în Evanghelii; în schimb, această rană (cea din dreptul inimii) e cea mai „emoționantă“.

43. Dr Warlomont: *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, ședința din 3 februarie 1873.

44. Profesor la Facultatea de Medicină din Bruxelles.

45. Sublinierea îi aparține lui Warlomont.

46. Dr. Lefebvre: *loc. cit.*, partea a III-a.

47. Într-o altă prte a raportului, aici necitată; se considera că acest stigmat scapular corespundea umărului pe care Hristos ar fi purtat crucea. Un alt stigmat ce apărea uneori era cel al biciuirii.

48. *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, 1873, ședința din 13 februarie.

49. Flictena este o bășică mare, plină de serozitate.

50. Vezi mai sus, nota 48.

51. Thurston: *Phénomènes physiques du mysticisme* (Paris, 1961, p. 248).

52. Janet (P.): *De l'angoisse à l'extase* (Paris, Alcan, 1926, p. 30); descriere și interpretare a stigmatelor.

53. Mai ales asupra „somnului ei profund, însoțit de un sentiment de fericire“ – tip de somn pomenit de Janet și descris exact în același fel de către (între alții) faimoasa vizionară și stigmatizată Therese Neumann; cf. Fahsel (H.): *Thérèse Neumann* (Paris, 1932, p. 116).

54. Pr. Jean Darier, cancerolog și dermatolog eminent, membru al Academiei de Medicină, medic la Spitalul Saint-Louis, decedat în 1938.

55. Darier: *Précis de dermatologie*, citat de Dr. P. Giscard: *Mystique ou hystérie?* (Paris, 1952, p. 23).

56. Dr. Alfred Lechler: *Das Räthsel von Konnersreuth im Lichte eines neuens Falls von Stigmatisation* (adică: „Enigma din Konnersreuth în lumina unui nou caz de stigmatizare“) (Elberfeld, 1933).

57. Fahsel (H.): *Therese Neumann* (Paris, 1932).

58. Lechler a publicat și fotografiile acestora.

59. Acest ultim fenomen excluzând, bineînțeles, posibilitatea oricărei înșelătorii induse.

60. Pe vremea când nu era încă decât cardinalul Lambertini, viitorul papă Benedict al XIV-lea (1675–1758) a fost *Promotor Fidei* (adică procuror sau avocat al Diavolului, însărcinat cu refutarea probelor aduse în favoarea candidatului) în mai multe procese de canonizare. El a expus rezultatele reflecțiilor sale într-o operă fundamentală, care, de la apariția ei, este o autoritate în materie de miracole: *De servorum Dei... canonizatione* (Roma, 1767).

61. Siwek (P.), S.J.: *Une stigmatisée de nos jours, étude de psychologie religieuse* (citată de Giscard, *loc. cit.*, fără referințe).

62. *Phénomènes physiques du mysticisme*, deja citat.

63. Lhermite (J.): *Mystiques et faux mystiques* (Paris, Bloud & Gay, 1952).

64. Lhermite (J.): *Études carmélitaines*, aprilie 1934, p. 220.

65. *Dictionnaire rationaliste*, p. 333.

CAPITOLUL VI

Trupul ca origine a sufletului

1. Lechler (A.): *loc. cit.*

2. Cf., în Sheldon J. Lachman: *Psychosomatic Disorders* (New York, 1972), cap. IX, consacrat tulburărilor psihosomatice cutanate.

3. Este unul din capitolele aparținând astrofizicii.

4. Therese Neumann s-a abținut de la consumarea oricărui aliment solid începând cu Crăciunul lui 1922, și de la Crăciunul din 1926 a oricărui lichid, în afară de o linguriță de apă, pe care o lua la împărtășanie. Ea a încetat să mai bea chiar și această linguriță de apă, după data de 30 septembrie 1927.

5. „Deoarece un miracol este o excepție de la legile naturii, pentru a face vreo apreciere în privința lui trebuie să se cunoască mai întâi aceste legi; și, pentru a-l aprecia în mod corect, trebuie să le cunoști pe absolut toate (...). Astfel, cel care afirmă că cutare sau cutare fapt e un miracol, declară implicit că cunoaște toate legile naturii și că știe că respectivul fapt constituie o excepție de la acestea.“ (J.-J. Rousseau: *Lettres écrites de la Montagne*, III).

6. Cf. *Bulletin de l'Academie royale belge de médecine*, 1876, vol. IX.

7. *Psilososophical Transactions*, vol. LXVII, p. 5.

8. Detaliu de neînțeles, dar cu siguranță semnificativ, căci numeroși mistici, și adesea dintre cei care ajunează, au picioarele întoarse sub ei. Este și cazul contemporanei noastre Marthe Robin, vizionara din Drôme.

9. Vol. III, *Sciences et Arts*, p. 182.

10. Von Schafhäukl (Dr K.E.), profesor la Universitatea din München: *Ein physiologisch-medizinisches Rätsel: die Wassertrinkerin Jungfrau Marie Fürtnner* („O enigmă fiziologică și medicală: tânăra băutoare de apă Marie Fürtnner“) (München, 1885).

11. *Historia admiranda de prodigiosa Apolloniae Schreierae, virginis in agro Bernensi inedia* (Berna, 1604).

12. În toate cazurile *non-religioase*; și în cazul mysticilor, femeile predomină ca număr, dar găsim foarte puțini subiecți care ajunează.

13. Dailey (Judecător Abraham H.): *Molie Fancher, the Brooklyn Enigma* (Brooklyn, 1894). Studiu critic în Thurston, *P.P.M.*, cap. XIII.

14. Depoziția doctorului West făcută judecătorului Dailey și reluată apoi într-o scrisoare a aceluiași medic adresată ziarului *New York Herald Tribune* și publicată în numărul din 17.11.1878.

15. *New York Herald Tribune*, 29 oct. 1878, p. 12.

16. Dailey, *loc. cit.*, p. 150; Thurston, *P.P.M.*, p. 387.

17. Citat de Thurston, *P.P.M.*, p. 382.

18. Thurston, *P.P.M.*, p. 388.

19. Poper (K.R.): *Conjectures and Refutations* (London, ed. a III-a, 1969). Vezi: *Induction, Demarcation ad Verifiability*.

20. Hammond (W.A.): *Spiritualism and allied Causes and Conditions of moral Derangement* (New York, Putnam, 1876); *Fasting Girls, their Physiology and Pathology* (New York, Putnam, 1879).

21. Thurston: *P.P.M.*; Nicolae (F.): *L'Extatique et les stigmatisées du Tyrol* (citat de Thurston, p. 95); Riccardi: *Geschichte der zwei tyroler Jungfrauen Maria Mörl und Domenica Lazzari* (Augsburg, 1843).

22. Vol. XXXIV, 1837, p. 225.

23. Mai ales Lordul Shrewsbury: *Letters of the Earl of Shrewsbury* (London, 1842).

24. O boală care se aseamănă mult cu acelea care ne sunt de acum familiare, ca paralizia, pierderea cunoștinței etc.

25. Thurston, *P.P.M.*, p. 440.

26. Fawtier (R.): *Sainte Catherine de Sienne*, 2 vol. (Paris, 1921–1930).

27. Poulain, *loc. cit.*, cap. XXIV, 73.

28. *P.P.M.*, p. 415.

29. Citat de Thurston, *P.P.M.*, p. 415.

30. Delcambre și Lhermite: *Élisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956, p. 115). Vezi mai jos.

31. Rao (H.V.G.), Krishnaswamy (N.), Narasimhaiya (R.), Hoenig (J.) și Govindaswamy (M.V.): „Some Experiments on a yogi in controlled States“, în *Journal of all India Institute of mental Health*, 1958, I(2), p. 99; Wenger (M.A.), Bagchi (B.K.),

Anand (B.K.): „Experiments in India on voluntary Control of the Heart and Pulse“, în *Circulation*, 1961, 24, p. 1319.

32. Fahsel (H.), *loc. cit.*, pp. 139 și urm.

33. Paramhansa Yogânanda: *Autobiography of a yogi* (New York, Rider, ed. a IV-a, 1955, cap. XLVI, p. 371).

34. Fahsel (H.), p. 143.

35. P. 379.

36. Swâmi Sivânanda Sarasvati: *Pratique de la méditation* (Paris, 1970, p. 80).

37. Pantanjali: *Yoga Sutras*, III; 31. Pantanjali e creatorul disciplinei Yoga sau cel mai vechi dintre adepții ei cunoscuți.

38. Sarasvati, *loc. cit.*, p. 342.

39. Sarasvati, *loc. cit.*, cap. IV (*Exerciții de meditație*), pp. 167 și urm.

40. Thurston remarcă faptul că nu prea e clar de ce Dumnezeu (sau Diavolul) produce doar anumite tipuri de miracole la bărbați, și altele la femei.

41. Rimbaud, *loc. cit.*, p. 980.

42. Cf. cazul lui Mollie Fancher.

43. Rimbaud, *loc. cit.*, p. 990.

44. Eclampsia este o convulsie care poate fi însoțită de comă.

45. Baci: *Vita di San Filippo Neri* (Florența, 1851): Thurston, *P.P.M.*, p. 254; vezi și *Acta sanctorum*, mai, vol. VI.

46. Marchese (F.): *Vita della Serva di Dio, suor Maria Villani* (Neapole, 1674); Thurston: *P.P.M.*, p. 265.

47. Iată câteva referințe pentru cititorul care ar dori să aprofundeze acest subiect: Wooley (D.W.): *The Biochemical Basis of Psychosis, or the serotonine Hypotheses about mental Diseases* (New York, J. Wiley, 1962); Weisbach (H.) și colab.: „Metabolism of Serotonine and Tryptamine“, în *Journ. Pharmacol. Exp. Ther.*, 1961, 131, p. 126; Herkert (E.E.) și Keup (W.): „Disturbances in Tryptamine/Serotonine Metabolism associated with psychic Phenomena“, în Keup: *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (New York, 1970); Jouvet (M.): „The Role of monoamines and Acetylcholine neurons“, în *The Regulation of*

the Sleep-Waking Cycle (Berlin, *Ergebnisse der Physiologie*, Springer Verlag, 1972); Jude și colab.: „Modification du métabolisme de la sérotonine cérébrale“, în *Brain Res.*, 39, 1971, p. 137; Mandel și Godin: „Approches biochimiques au problème du sommeil“, în Jouvét (M.): *Aspects anatomo-fonctionnels de la psychologie du sommeil* (Paris, C.N.R.S., 1965); Mouret (J.) și Jouvét (M.): „Neurobiologie du sommeil paradoxal“, în *Psychologie médicale* (1972, 4, p. 625); etc.

48. *Gonadostimulii* controlează funcțiile sexuale ale vertebratelor. Ei sunt prezenți la ambele sexe.

49. Parmeggiani (P.L.): „Sleep Behaviour elicited by electrical Stimulation and subcortical Structures in the Cat“, în *Helv. Physiol. Pharmacol. Acta* (20, 347-367, 1962).

50. Kayser (Ch.): *Physiologie*, vol. II (Paris, 1963, p. 600).

51. *Loc. cit.*, cap. XVI, 25.

52. Cititiroul familiarizat cu problemele de fiziologie va putea de asemenea reflecta la metabolismul creatinei și al glicocolului în relația lor cu distrofiile musculare și anomaliiile măduvei spinării. Lucrurile, după cum se poate observa, sunt perfect logice, însă doar *cu condiția să se admită cele ce ne sunt relatate*.

53. *Compendio della Vita della beata Stefana Quizani* (Parma, 1784); Thurston, *P.P.M.*, pp. 243 și 260.

54. Cf. Maria-Magdalena de' Pazzi de neclintit de la pământ.

55. Misticul neo-platonician Iamblichos menționează elongația printre diversele semne ale posedării divine. Vezi cap. urm.

CAPITOLUL VII

Dorința, o cunoaștere oarbă?

1. Leroy (O.): *La Lévation* (Juvisy, 1928).

2. Fapt relatat în biografia sa scrisă de Eunape din Sardes.

3. În cartea sa despre misterele egiptene, Iamblichos însuși consideră levitația și elongația ca fiind semne de posedare divină, în *De Mysteriis*, trad. E. des Places (Paris, Belles-Lettres, p. 105).

4. Cf. Dodds (E.R.): *Les Grecs et l'irrationnel* (Paris, 1965).

5. Damis este tovarășul de drum al lui Apollonius din Tyana, în *Viața* acestuia din urmă, scrisă de Philostrate. Cf. Philostratus: *Life of Apolloius*, trad. engleză de C.P. Jones (London, 1970).

6. Toate detaliile biografice despre Sfântul Iosif din Copertino sunt extrase din: Dingwall, *Some human Oddities* (New York, 1962), lucrare scurtă, dar foarte aprofundată, și însoțită de o bibliografie critică excelentă; Cf. Parisciani (G.): *San Giuseppe da Copertino alla luce di nuovi documenti* (Osimo, 1964), lucrarea cea mai completă, având o excelentă bibliografie; Thurston, *P.P.M.*; a se vedea și bibliografia din *Bibliotheca Sanctorum*, tomul VI (Roma, Institutul Ioan XXIII, col. 1302).

7. Fratele Iosif l-a scutit de o asemenea situație jenantă, supraviețuindu-i nouăsprezece ani.

8. *Acta sanctorum*, tomul al V-lea, sept., p. 1021, AB: *Coepit... tripudiare*.

9. *Plus quam quinque perticis inde dissitum*.

10. *Act. sanct.*, tomul al V-lea, sept., 1021 B.

11. A doua duminică după Paști.

12. Scenă pe care, mărturisesc, aș fi vrut, ca și Apostolul Toma, să o văd cu propriii ochi.

13. *Acta sanctorum*, *ibidem*, 1021 CD (la fel cum s-a întâmplat și cu împăratul Iulian).

14. Deși cartea lui Parisciani reia cu lux de amănunte cele relatate în respectivele texte. Asupra acestor două exemplare unice, vezi Laing (F.S.): *Saint Joseph de Copertino* (Saint-Louis, Herder, 1918, apud Thurston).

15. Mărturiile cuprinzând toate numele, detaliile și împrejurările sunt reproduse în *Acta sanctorum*, sept., vol. V, p. 1022, precum și în toate biografiile publicate îndată după moartea sfântului.

16. Dingwall, *loc. cit.*, p. 19 și, mai ales: *San Giuseppe da Copertino e la conversione di Giovanni Federico di Sassonia* (Colletanea franciscana, XXXIV, 1964, pp. 391-403).

17. Nu se cunoaște astăzi, în această privință, mai mult decât se știa pe vremea lui Newton sau chiar a lui Galilei, însă lucrul acesta nu va împiedica niciodată pe nimeni (cf. Lhermite) să declare că levitația e „contrară legilor naturii“. *Dar care legi?*

18. Pastrovicchi (A.): *Compendio della vita, virtù e miracoli del beato Giuseppe da Copertino* (Roma, 1753).

19. Cuvântul *levitație* este o creație a limbii engleze și datează din sec. al XIX-lea.

20. *De Servorum Dei Beatificatione*, III, p. 49, 9.

21. Lucrurile s-au mai schimbat un pic de atunci, după cum s-a văzut cu atitudinea capucinilor față de Padre Pio...

22. Leroy (O.), *loc. cit.*, p. 137.

23. Bernino (D.): *Vita del Padre Fr. Giuseppe da Copertino de' Minori Conventuali* (Roma, 1722, cap. XVII).

24. Traducere de Leroy (O.), *loc. cit.*, p. 137.

25. Referințe în O. Leroy, *loc. cit.*, pp. 19-23.

26. Samaniego (X.): *Vie de la Vénérable Mère Marie de Jésus* (trad. franceză, Paris, 1857). Samaniego a fost contemporan și prieten cu Maria din Agreda, care a trăit din 1602 până în 1665.

27. Leroy, *loc. cit.*, p. 251.

28. IDEM, *ibidem*, p. 254.

29. După spusele lui Iamblichos (*De Misteriis*), femeile ar fi fost cele care, în „păgânism“, ar fi deținut superioritatea numerică în privința facerii minunilor.

30. În prefața sa la culegerea lui Thurston intitulată *Surprising Mystics* (Londra, 1955, p. VIII).

31. Sfânta Tereza din Avila reamintește mereu faptul că un duhovnic *învățat* e mai de folos decât unul *sfânt*, dar ignorant.

32. Cf. lucrarea colectivă la care ne-am referit deja în numeroase rânduri: *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (New York, 1970).

33. Delcambre, *loc. cit.*, p. 82 și piesele justificative de la sfârșitul volumului. Într-un anume caz, numărul martorilor s-a ridicat cam la cincisprezece, printre care (cei inițiați vor gusta,

desigur, acest amănunt) doi reprezentanți ai Bisericii ale căror nume erau Valei și Mihai...

34 *Ibidem*, cap. VII.

35. Istoric al francmasoneriei, mai ales.

36. Podmore (F.): *mediums of the 19th century* (2 vol., University Books, 1963).

37. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. IX și X.

38. Thurston: *P.P.M.*; Dingwall: *Some Human oddities* (New York, 1962, cap. V).

39. Sudre (R.): *Introduction à la Métapsychie humaine* (Paris, Payot, 1926).

40. Există o imensă literatură științifică pe această temă; o destul de bună bibliografie recentă, în Tart, (Ch.T.): *Altered States of Consciousness* (New York, 1972).

41. Sudre, *loc. cit.*, p. 65.

42. „Reord of 13 Sittings for Thermopsychics and other Experiments“, în *American Journal of the Society for psychical Research*, 1924, nr. 5.

43. Francesco di Simone: *Della vita della serva di Dio suor Mariangiola Virgili* (Roma, 1737): Di Simone e contemporan cu această extatică moartă în 1734 (citată de O. Leroy, p. 290).

44. Despre Padre Pio, a se consulta în special cele două cărți ale lui E. Boniface: *Padre Pio de Pietralcina* (Paris, 1966) și *Padre Pio le Crucifié* (Paris, 1971) (cărți cu o subliniată notă apologetică).

45. Lamé (E.): *Vie de Julien l'Apostat* (Paris, Charpentier, 1861, p. 48). Cf. episodul cu Iosif din Copertino și Baldassare Rossi.

46. *P.P.M.*, pp. 198-199.

47. Benzinger (T.H.): „On physical Heat Regulation“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences* (U.S.A., 1959, 45, p. 645); Magoun și colab.: „Activation of Heatloss Mechanisms“, în *Journal of Neurophysiology*, 1938, I, p. 101; etc.

48. Bazett (H.C.): „Theory of Reflex Controls to explain Regulation of Body Temperature“, în *J. appl. Physiology*, vol. IV, 1951, p. 245.
49. Ranson (S.W.) și colab.: „Hypothalamic Regulation of Temperature in the Monkey“, în *A.M.A. Arch. Neurol. Psychiatry*, 1937, vol. 38, p. 445.
50. Bellows (R.T.) și Van Wagenen (W.P.), în *Journal of nervous mental diseases*, vol. XXVIII, p. 773.
51. Anand (B.K.) și Brobeck (J.R.): „Hypothalamic Control of Food Intake in Rats and Cats“, în *Yale J. Biol. Med.* (1951, 24, p. 123).
52. Harris (G.W.), Michael (R.P.) și Scott (P.): „Neurological Site of Stilboestrol in Eliciting sexual Behaviour“, în Wolstenholme și O'Connor: *Neurological Basis of Behaviour* (London, 1958).
53. Gastaut (H.) și colab.: „Corrélation entre le système nerveux végétatif et le système de la vie de relation“, în *J. Physiol. et Pathol. Gen.*, vol. XLIV, 1952, p. 415.
54. Această carte era încheiată când am descoperit, într-un volum scris de Christian Chabanis: *Dieu existe-t-il? Non* (Paris, Fayard, 1973), o parabolă identică a fizicianului Alfred Kastler și care exprima exact aceleași idei, numai că aplicate la apariția și evoluția vieții. Iată un lucru care invită serios la reflecție.
55. *Vita e dottrina di Santa Caterina da Genova* (Genova, 1847, ed. I în 1551); Thurston, *P.P.M.*, p. 262.
56. Sguillante și Pagani: *Vita delle Venerabile Serafina di Dio* (Roma, 1748), p. 260; Thurston, *P.P.M.*, p. 263.
57. *Ibidem*, p. 462; Thurston: *P.P.M.*, p. 263.
58. După ideea controversată, dar seducătoare, a lui Louis Kervran.
59. Larcher (Dr H.): *Le sang peut-il vaincre la mort?* (Paris, 1957, ed. a V-a, pp. 157 și urm.). Radio Pekin semnala, pe 8 iunie 1985, descoperirea, într-un mormânt datând din perioada Ming, a unui cadavru neputrezit și conservat într-o perfectă stare. „Mușchii săi erau supli și moi“, spunea arheologul chinez.

CAPITOLUL VIII

A fi sau a nu fi

1. Paul Davies, *God and the New Physics*, ed. J.M. Dent, London, 1983.

2. Pentru consultarea unei expuneri făcute din punctul de vedere al unui fizician, a se vedea Bernard D'Espagnat: *À la recherche du réel* (Gauthier, Villars, Paris, 1979). D'Espagnat interpretează această monstruoasă a noii fizici sugerând că realitatea naturii este o realitate „ascunsă îndărătul unui vâl”. Dar putem oare vorbi de „realitate” pentru a desemna ceea ce „este” (între ghilimele) în afara oricărei observații? „Natura virtuală” nu este „voalată” – sintagmă mult prea palidă în acest caz –, ea este, prin esența ei, inaccesibilă observației fizice. La propriu vorbind, numai observația „este”.

Aceasta nu înseamnă a spune că „nu există decât” observația, deoarece aceasta din urmă este interacțiune. Nu se poate spune despre „natura virtuală” nici că este, nici că nu este. Ea scapă oricărui limbaj, căci nu există limbaj care nu se întemeieze pe principiul identității (adică pe logica binară – 0 sau 1 – a calculatorului).

A se vedea și, în revista *Liberté de l'Esprit*, nr. 9/10, septembrie 1985 (Hachette, Paris), articolul lui Marc Richir „Mécanique quantique et philosophie transcendante”. În același număr, Hubert Reeves studiază, din punctul de vedere al astrofizicianului, compatibilitatea dintre hazard și finalitate. Concluzia sa este că ambele sunt compatibile între ele.

Nici o fizică a „naturii virtuale” nu pare să poată fi formalizată în concepte, însă cine poate spune unde se va opri imaginația matematicienilor? Ceea ce, deocamdată, pare a fi cert este imposibilitatea de a se acționa în vreun fel asupra acestei naturi. Totuși, există deja în cadrul fizicii celei mai ortodoxe un vast domeniu ce permite conceperea modalității prin care s-ar putea manifesta acțiunea cu pricina: este vorba despre studiile asupra simetriei trecut-viitor la nivel microfizic, studii ilustrate mai ales

prin opera de pionierat a unui eminent cercetător francez, Olivier Costa de Beauregard, și care s-au dezvoltat, de mai bine de douăzeci de ani, în diferite direcții. În cadrul acestei fizici, strict conform cadrului ortodox („de la Copenhaga“), apare posibilitatea de *a se injecta informație*, pe calea indirectă a microfizicii, în derularea fenomenelor care nu se supun, la nivelul nostru, macrofizic, decât hazardului și necesității, și care capătă atunci aparențele unui „miracol“. A se vedea comunicarea ținută de dl Costa de Beauregard la Academia de Științe pe 5 mai 1980, tomul 290, p. 415, paragraful 7: *Existence d'une réaction de l'observateur sur ce qui est observé*. Experiențele făcute în acest sens sunt descrise în *Bulletin of the American Physical Society*, 1 decembrie 1976. Dl Costa de Beauregard, de la Institutul Henri Poincaré, este cercetător șef la C.N.R.S. Miracolul mistic e tocmai o acțiune fizică ce nu-și are originea în lumea cauzelor prime, ci în libertatea spiritului și subiectivitatea dorinței, sau, mai degrabă, a iubirii.

3. Putem introduce o anumită finalitate în programul unui calculator (construit în întregime pe 0 și 1), cu condiția ca această finalitate să poată fi definită în întregime, ceea ce este o tautologie, deoarece în informatică totul trece prin 0 și 1. Dacă Universul are vreo finalitate, atunci ea este prin definiție imposibil de definit, căci, fie și presupunând Universul în întregime cunoscut, ar mai trebui să definim și cauza 0/1-lui primordial. Aceste chestiuni sunt actualmente dezbătute sub titulatura de „*principiu antropic*“.

4. Frijtof Capra: *Le Tao de la Physique*.

5. Dumnezeu (fr. *Dieu*), *Divin* provin din vocabula *dei-wo*, ce desemna în indo-europeana veche *cerul diurn*. Primii indo-europeni considerau că și cerul nocturn, și cerul diurn erau două entități diferite. Cerul diurn, divinizat, face ca *deiwo* să se transforme în *dyew*. Din această unică rădăcină provin, între altele, latinescul *dies*, *diem*, *diurnum*, de unde termenul din franceza veche *jorn*, *jor*, și, în cele din urmă, *jour*. Asemenea evoluții semantice pot fi găsite în toate familiile de limbi.

6. Ejacularea bărbatului eliberează dintr-o dată mai multe sute de milioane de spermatozoizi, diferiți cu toții, și din care doar unul va fecunda oul feminin. Între ejaculare și fecundare, dacă ea are loc, există mai multe sute de milioane de frați potențiali, cu toții diferiți între ei.

7. Stupul sacrifică multe albine până când se ajunge la roire. Dar dacă vom considera roiul ca o ființă vie, numărul de roiuri pierdute pentru a da naștere unui alt roi este foarte redus. Evoluția albinei de stup în timpul erei terțiare ajunge la același rezultat ca și evoluția mamiferelor de-a lungul aceleiași perioade. Acest paralelism este cu atât mai semnificativ cu cât el se realizează pe două ramificații care se separaseră încă din vremea diferențierii vertebrelor de nevertebrate, în sânul mării, acum mai bine de o jumătate de miliard de ani. La fel de semnificativă este și evoluția paralelă a termitelor și furnicilor: termitiera a precedat cu câteva zeci de milioane de ani furnicarul.

Am putea înmulți exemplele: toate demonstrează că viața, evoluând în condiții și la date extrem de diferite, tinde întotdeauna să limiteze peste tot pierderile, înlocuindu-le cu complexitatea. Obiectul cel mai complex produs de natură este creierul omenesc, instrument și vehicul al gândirii. Cf. cartea lui Rémy Chauvin: *La Biologie de l'Esprit* (Éditions du Rocher), în care acest mare biolog demonstrează cu claritate că evoluția biologică, oricare ar fi explicația ce i s-ar da, e orientată spre spirit, oricare-ar fi definiția acestuia.

8. Aceste versuri din Euripide sunt un suspin al doicii Fedrei. Patru secole înainte de Prologul Evangheliei lui Ioan, un poet vorbește despre ceva invizibil, dar a cărui lumină strălucește dindărătul tuturor chipurilor sub care se înfățișează această lume, și care e mai îndrăgit chiar decât viața.

CUPRINS

PARABOLA CELOR NOUĂ CHEI	5
CAPITOLUL I: FIZIOLOGIA INEFABILULUI	7
Să nu te încrezi în aparențe	10
Inefabilul și invizibilul	16
Mistici știuți și neștiuți	18
Ligatura	22
Regresii	25
Măsurătorile efectuate asupra activității creierului	31
CAPITOLUL II: ANORMAL ȘI SUPRANORMAL	38
Ce rezultă din datele oferite de electroencefalografie	43
Misticismul și maladiile nervoase	45
Mașina de meditat	52
CAPITOLUL III: DE LA DURERE LA EXTAZ	55
Domesticirea simțurilor, cale spre fericire	63
Sfinții Deșertului	74
Grădina supliciilor	84
Fericirea născută din durere	92

CAPITOLUL IV: MARIA-MAGDALENA DE' PAZZI

SAU NEBUNIA DRAGOSTEI	107
Chinurile cărnii	119
Focul devorator	126
Prezicerea făcută cardinalului	129
Fizică aberantă	137
Alte minuni bizare	142
Isteria	146
Obiect al unei vieți sacrificate?	148

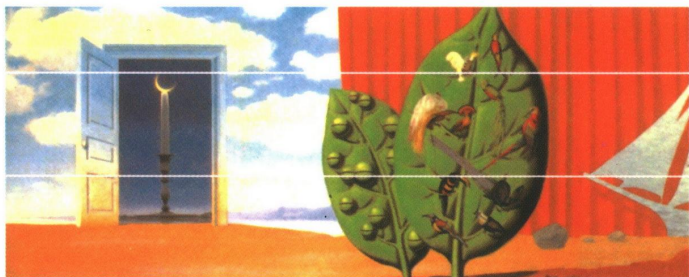
CAPITOLUL V: A SCULPTA ÎN CARNE

Rănilor Sfântului Francisc	156
Ea retrăia Patimile lui Hristos	161
Căutarea unei explicații „naturale“	162
Miracol în Westfalia	170
Un caz bine studiat:	
Louise Lateau	182
Dincolo de simpla observare	188
O ocazie ratată	195
Sugestie mentală	196

CAPITOLUL VI: TRUPUL

CA ORIGINE A SUFLETULUI	199
A trăi fără a mânca	203
Instinctul imposibilului	207
Postul mistic	214
Modul indian de practicare a postului	218
Încercare de analiză	
a tulburărilor fiziologice	222
Respirația	222
Tulburări nervoase și endocrine	224
O căldură excesivă	226
Pielea neagră	228
Performanțe de elasticitate	232

CAPITOLUL VII: DORINȚA,	
O CUNOAȘTERE OARBĂ?	235
Călugărul zburător	236
Martori neîncrezători	244
Constantele fenomenului de levitație	250
Mediumuri și mistici	255
Cunoașterea de dincolo de cunoaștere	261
 CAPITOLUL VIII: A FI SAU A NU FI	269
Real și virtual	269
Verbul ca ipoteză	273
Trandafirul și grădina	277
Mecanismul	278
Oglinda	279
„To be...”	281
Absența celui ascuns	281
 NOTE	283



Inefabilul și invizibilul
De la durere la extaz

Mistici știuți și neștiuți
Maria Magdalena de' Pazzi sau nebunia dragostei

Trupul ca origine a sufletului
Rănile Sfântului Francisc

Dorința, o cunoaștere oarbă?
Isteria

Cunoașterea de dincolo de cunoaștere
A fi sau a nu fi

Alte minuni bizare
Misticismul și maladiile nervoase
